ש. דובנוב

דברי ימי עם עולם

שמעון דובנוב

דברי ימי עם עולם

דברי ימי עם עולם

תולדות עם ישראל מימי קדם עד היום הזה

מאת

שמעון דובנוב

עברית מאת ברוך קרופניק בהשתתפות המחבר

סדר ראשון:

התקופה המזרחית

כרך ראשון

דברי הימים הקדומים

דברי הימים לעם ישראל

מימי קדם עד סוף שלטון פרס ביהודה

מאת

שמעון דובנוב

כרך ראשון

מהדורה חמישית

הוצאת „דביר" תל-אביב

תש"י

נדפס בישראל
Printed in Israel

דפוס „אילון" תל-אביב, רח' השרון 11

תוכן:

פרק שלישי. מלכות שלמה.

ספר שלישי. שני בתי ישראל.

פרק ראשון. ימי סור אפרים מעל יהודה.

פרק שני. בית עמרי וברית יהודה ואפרים.

פרק שלישי. מלכי בית יהוא בשומרון ומלחמות שני בתי ישראל.

פרק רביעי. חורבן מלכות־ישראל הצפונית בידי אשור.

פרק חמישי. התרבות החומרית והרוחנית של ישראל ויהודה.

ספר רביעי. מלכות יהודה בימי שלטון אשור ובבל. עמוד

פרק ראשון. מלכות יהודה בימי שלטון אשור.

פרק שני. שלטון בבל וחורבן מלכות יהודה.

ספר חמישי. גלות בבל ושלטון פרס

פרק ראשון. גלות בבל.

פרק שני. עליה ראשונה; זרובבל וישוע בן יוצדק.

פרק שלישי: עליה שניה; עזרא ונחמיה.

פרק רביעי. יהודה ותפוצות ישראל במלכות פרס.

תוספות

הקדמה

ספרי זה בכל עשרת כרכיו הוא פרי עבודה של שלשים שנה. בימי נעורי פתחתי בהכנות לחבור רב הכמות בתולדות ישראל במרכזו האחרון היותר גדול — בפולין ורוסיא. אספתי חמר ממקורות נדפסים וכתבי־יד במקצוע זה, שלא נחקר מקודם על ידי חכמינו שבמערב, והייתי מפרסם תוצאות חקירותי בספרי־העתים שברוסיא בלשון המדינה („תולדות החסידות", תרמ"ח — תרנ"ג; „ידיעות היסטוריות", תרנ"ג — תרנ"ו, ועוד). אבל כשבאתי להקדים לספרי המיועד השקפה כללית על תולדות עמנו בכל הארצות וירדתי לסוף דעתם של ההיסטוריונים שקדמו לי, נוכחתי שאין דרכי ב„חכמת ישראל" מתאים לדרכיהם (עי' להלן במבוא הספר). כל מה שהוספתי לחקור בדברי ימינו הכלליים, נתחזקה בי השאיפה לעבור מן הפרט אל הכלל — לסידור חדש של תולדות האומה בכל מרכזיה במזרח ובמערב מימי קדם עד הזמן הזה.

מתחילה קצבתי לי תכנית קצרה וערכתי את ספרי „היסטוריה כללית של עם ישראל" בשלשה כרכים (רוסית, תרס"א — תרס"ו), שבם הגעתי לסוף המאה הי"ח. בשנת תרע"א הוצאתי לאור את הכרך הראשון (תקופת המזרח עד צמיחת הנצרות) במהדורה חדשה ומושלמת על יסוד החקירות החדשות שנתוספו בזמננו, ואחר כך יצא הכרך הרביעי: „דברי ימי ישראל בדורות האחרונים", תקמ"ט — תרמ"א (רוסית, פטרבורג תרע"ד), שנבנה על בסיס יותר רחב מהקודמים לו. בימים ההם — כחצי שנה לפני פרוץ מלחמת־העולם — נגשתי לסידור חדש של כל חלקי ההיסטוריה על־פי שיטתי במדה שוה לכולם ובבחינת המקורות הישנים והחדשים. שבע שנים (תרע"ד — תרפ"א), שהם שנות הפורעניות של המלחמה והמהפכה ברוסיא, עבדתי בפטרבורג בהשלמת תלמודי, שגדל והיה לספר בן עשרה כרכים, וזה לי שבע שנים אחרות (תרפ"ב — תרפ"ט) אני עוסק בברלין בחתימת התלמוד ההיסטורי שלי, כלומר, בעריכה האחרונה שבאחרונות.

עתה הולך הספר ונגמר בדפוס בשלמותו בטופסו הגרמני (Weltgeschichte des jüdischen Volkes, Bd. I—X, Berlin 1925—29), וכעת אנו נגשים „להחזיר העטרה ליושנה" ולהוציאו בצורתו העברית. שלושת הכרכים האחרונים כבר נדפסו עברית בשיטת מונוגרפיה מיוחדת („דברי ימי ישראל בדורות האחרונים", „דביר", ברלין, תרפ"ג — תרפ"ד), ועכשיו עלינו להלביש צורה עברית את שבעת הכרכים הראשונים, העתידים לצאת לאור כסדרם זה אחר זה. מודה אני לפני קהל הקוראים, שלבוש זה חביב עלי ביותר. מוצא אני אותו יותר טבעי ומתאים לגוף הספר: היסטוריה לאומית בשפת האומה המקורית.

המחבר.

ברלין, כ' בשבט תרפ"ט

פתיחה

א. מושג ההיסטוריה הישראלית

„דברי ימי עם עולם" — פירושו דברי הימים לעם, שכל העולם הוא מקומו. זהו פשוטו של מקרא, המתאים למציאות עם ישראל בכל הארצות התרבותיות, המסתעפות מחופי הים התיכון במזרח ובמערב; אבל יש כאן רשות גם למדרש: עם ישראל נקרא „עם עולם" במובן עם נצחי, שיש לו התפשטות בלתי רגילה לא רק במקום אלא גם ב ז מ ן, בהיותו עומד על במת ההיסטוריה מימי קדם עד היום הזה. אמנם בספר מדעי אין אנו רשאים להשתמש במושגים ממין זה אלא במובן מוגבל: „עולמיות" או „נצחיות" בגדר ההיסטוריה הכתובה של האנושיות המקפת כארבעת אלפי שנה, שהם כימים אחדים לעומת הנצחיות המוחלטת של כל היקום. ישראל הוא „עולם קטן" בתוך העולם ההיסטורי הגדול וכרוך הוא בו במשך אלפי שנה, וכשם שיש לנו „דברי ימי עולם" של האנושיות, כך יש גם דברי ימי ע ם עולם, כלומר היסטוריה של האומה הישראלית בכל העולם.

כמו בדברי ימי עולם הכלליים כך גם בדברי ימי ישראל בעולם מן הראוי שתהא שולטת ה ש י ט ה ה ס י נ ת ט י ת של צירופי מעשים ודעות. עיקר תפקידו של חוקר דברי ימינו הוא — לשאול לנתיבות עולם בהמיר ארצות ועתים, לחשוף את חוט השדרה המחבר את החוליות הבודדות של המקום והזמן בהשתלשלות בת שלשת אלפי שנה. אמנם גם החוקר בעל השיטה הסינתטית, המוצא מן המוכן חומר צבור ומעובד פחות או יותר, אינו בן חורין להסתלק מעבודת הנתוח והזיקוק בידי עצמו: בקורת המקורות ובדיקת המעשים, שהרי בעל כרחם לקו בדרכם הארוכה בבחינת דיוקם ושלימותם, ואם בקורת לא תהיה להם עלולים הם להכשיל בכללות ובפרטות. אולם תעודתו העיקרית של החוקר היא בכל זאת גלוי ההתפתחות ההיסטורית הכללית הטמונה בהמון העובדות, עיבוד תכנית מדויקת מעשה ארדיכל ובנית היכל דברי הימים על פיה. עבודה סינתטית כזו לא תצוייר בלי בירור ההבנה או הקונצפציה של ההיסטוריה הישראלית וטבעו של נושאה, העם העברי, — הבנה נקיה משיירים דוגמטיים ואסכולסטיים, והיא הקובעת דרכי התקירה המדעית במקצוע זה.

עד הזמן האחרון נתקלה ההבנה הנכונה של דברי ימי „עם עולם" במכשולים קשים. לגבי התקופות הקדומות שבדברי ימי ישראל, שנתקדשו קדושה יתרה בין בישראל בין בעמים, שורר עד היום המושג התיאולוני לא בלבד במחנה החרדים המאמינים באמונה שלמה בהסבר הדתי שבספורי המקרא, אלא גם בקהל „מבקרי המקרא" החפשיים, שהחליפו את ההסבר המקראי בהסבר תיאולוגי משלהם; ובדברי ימי הבינים שלנו ודברי ימי דורותינו האחרונים שלטת קונצפציה רוחנית קיצונית, שעל פיה אין עם מחוסר קרקע ומדינה יכול להיות נושא פועל בדברי הימים אלא במקצוע חיי הרוח, ואלו בחיי החברה אינו אלא נשוא נפעל בקורות העמים שבקרבם הוא יושב. לפיכך מצא בית מדרשם של צונץ וגרץ שני גורמים עיקריים בדברי ימי הגולה: יצירה רוחנית ומסירות נפש; ספרות מצד אחד ונזירות מצד שני — זהו עיקר התוכן של חיי האומה ואלו הם תחומי האופק של דברי ימינו. כפי ההבנה המצומצמת הזאת נתחלקו דברי ימי ישראל „לאחר תקופת המקרא" לתקופות הללו: ימי התלמוד, הגאונים, הרבנים, המסתורין, ההשכלה — חלוקה של תולדות הספרות בעצם ולא של תולדות האומה במובן הרחב.

רק בזמן האחרון מורגשים סימני הבנה מדעית ומשלמת של דברי ימינו, הלא היא ההבנה הסוציולוגית. יסוד ושורש ההבנה הזאת הוא הרעיון הנובע מכלל כל החזיונות שבתולדותינו, כי עם ישראל היה בכל דור ודור ובכל ארץ וארץ הי נושא את עצמו ויוצר את דברי ימיו לא רק בחיי הרוח אלא גם בחיי החברה. בין בשבתו על אדמתו בין בתפוצתו טפוס בולט הוא של אומה ולא של כת דתית בלבד המובלעת בין האומות. ואומה חיה זו, עם עולם, נלחמה בכל זמן ובכל מקום לקיומה העצמי בין בחייה הצבוריים בין בשאר מקצועות התרבות.

תפוצות ישראל, שנסתעפו עוד בימי קיום מלכות יהודה, נסתדרו בכל מקום לקהלות עימדות ברשות עצמן, ולאחר חורבן המדינה נוצרו באי״י ובחו״ל מרכזים לשלטון עצמי, מוסדות מחוקקים ושופטים (סנהדרין, ישיבות ונשיאים בארץ ישראל הכפופה לרומי וביזנטיה; ראשי גולה, גאונים וישיבות בבבל; כנסיות של נבחרי הקהלות בספרד; ועדי רבנים בצרפת ואשכנז; ועדי הארצות בפולין וכיו״ב). התנועה הלאומית החדשה בישראל, שבה לבש הרעיון העתיק של „עם לבדד ישכון" צורה של „זכות מיעוטים לאומיים", מעידה על חיוניותו של מניע נצחי זה בדברי ימי ישראל, שלא נס לחו גם בדור ההתבוללות והתמורות העצומות בחיי העם.

טעמי ההבנה המוטעית של דברי ימינו, ששלטה בספרותנו ועדיין היא שולטת

בחונים ידועים, ברורים לעין. ההיסטוריוגרפיה המדעית שלנו הורתה ולידתה באירופה המערבית באמצע המאה התשע עשרה, בשעה שמשלה בכפה תורת ההתבוללות: „היהדות אינה אומה אלא קבוץ דתי בלבד". ההיסטוריוגרפיה נגררה אחרי הזרם הכללי, ויותר שספלה ביוצר החי של היהדות, בעם ישראל, ספלה ביהדות. כנגד זרם זה לא יכלו לשחות אפילו מתנגדי ההתבוללות כגרץ בשעתו. עם המהפכה הרבה בהכרה הלאומית בדור אחרון מוכרח היה לבוא שנוי עצום גם בהבנת ההשתלשלות ההיסטורית. בעקב הדעה הלאומית החילונית בישראל נשתחררה גם ההיסטוריוגרפיה הישראלית משעבודה של התיאולוגיה, הרוחניות היתרה והאסכולסטיקה, הולכת ומבצבצת הבנה חדשה של דברי ימינו, יותר מתאימה לתוכנם והיקפם האמתי. בני דורנו מתחילים להבין, כי עמנו במשך אלפים בשנים לא רק „הגה דעות וסבל יסורים", אלא גם בנה את בית חייו במצבים שונים ומשונים כחטיבה צבורית מיוחדת, ועיקר תפקידה של ההסטוריוגרפיה שלנו הוא — לחשוף דרכי הבנין הללו.

הנשוא של ההיסטוריוגרפיה המדעית צריך להיות העם עצמו, האישיות הלאומית, התהוותה, גידולה ומלחמת קיומה. במשך מאות בשנים הולך השפיר הלאומי הגולמי ומתבדל מתוך שבטי ארץ הקדם, לובש צורה לאומית מסויימת, בונה מדינה ומאבדה, קולט ומעבד על פי דרכו את תבואת התרבות העתיקה ולבסוף הוא עולה ביצירתו הרוחנית עד לרומי הנבואה. צורת הטפוס הלאומי סניעה לגמר שכלולה בימי החורבן המדיני הראשון (גלות בבל). בתקופות הסמוכות (שלטון פרס, יון, החשמונאים והרומיים) רואים אנו שני זרמים זה בצד זה: שלטון התיאוקרטיה והמדיניות החילונית (פרושים וצדוקים). החורבן המדיני השני, בתגרת זרוע רומי, גורם לצורות חדשות של מלחמת העם המפוזר והמפורד על אחדותו הלאומית: לא בצורות מדיניות אלא בצורות חברתיות אחרות מתגלית השאיפה העזה לחיים עצמיים, לעצמיות סוציאלית ותרבותית במדה האפשרית בין עמים זרים. לתכלית זו נסתגלה כל פעולתה הרוחנית של האומה. היהדות הולכת ונוצרת בצלמם ודמותם של תנאי־הקיום הסוציאלי שהאומה ניתנת בהם ולא להפך.

ההבנה הסוציולוגית והמציאותית של דברי ימי ישראל גוררת אחריה בעל כרחה שנוי ערכין ביחס לכמה הזיונות חשובים שהוארו עד כאן שלא כראוי מתוך השקפה תיאולוגית או אסכולסטית. אנו מביאים כאן דוגמאות אחדות המעידות על ההבדל בין ההבנה החדשה ובין הישנה בהסברת פרובלימות עיקריות של דברי ימינו.

ההיסטוריוגרפיה הישנה היתה מתקשית מאד בשאלת הצדוקים והפרושים.

שיחוסיהם ההדדיים השפיעו השפעה מכרעת על חיי העם בתקופה החשמונאית והרומית שאחריה. אפילו היסטוריונים שאינם משועבדים לתיאולוגיה נוהגים היו להסביר התהוותן של המפלגות הללו בדרך מחלוקת בעניני הלכה ואמונה. על יסוד המליצות הפילוסופיות של יוסיפוס מצד אחד ועל סמך קבלות תלמודיות מאוחרות שנתרוקנו מתוכנן המדיני מצד שני, הפכו ההיסטוריונים את המחלוקת הלאומית הגדולה ע״ד עצם טפוסה של האומה — הויתה חילונית או רוחנית, חבר סתם או חבר מיוחד בחברת אומות העולם — למחלוקת של „כתות" או „בתי מדרשות". באמת מחלוקת שתי המפלגות לא רק לשם שמים היתה: כאן נלחמו הצדוקים בני מרום עם הארץ, שאחזו בשלטון המדיני ולא הרפו ממנו, והפרושים בני הדימוקרטיה ששאפו לחזק את השפעתם הרוחנית על המון העם. השקפה סוציולוגית זו על התהוותן ופעולתן של המפלגות, המבוססת ומבוארת באריכות בכרך השני של ספרנו זה, מתאמתת ע״י כל מקרי ההתנגשות בין הפרושים והצדוקים בעסקי מדינה וחברה וע״י כל פעולתם מתקופת החשמונאים עד חורבן המדינה. הפלוגתות בהלכות ובמנהגים לא היו אלא סרח העודף לריב הלאומי והסוציאלי העיקרי של שתי המפלגות; יחסם השונה לתורה שבעל פה מקורו במחלוקת שלהם ע״ד צורך ההתבדלות התרבותית ועשית סייג בין ישראל ובין העולם היוני והרומי שמסביב לו.

דוגמא שניה לקלקול השורה ההיסטורית מתוך ההשקפות הישנות יש לראות בהערכה הרגילה להפקידה של סנהדרין ביבנה. בשעת מהפכה רבה בדברי ימי ישראל, אחרי חורבן מלכות יהודה בידי הרומיים, נתבצר מרכז לשלטון עצמי בעיר הסמוכה לירושלים החרבה. באגדה התמימה והיפה ע״ד ר׳ יוחנן בן זכאי, שברח בהסכמת הרומיים מירושלים הנצורה ויסד ביבנה בית מדרש לתורה, הבינו ההיסטוריונים דברים כפשוטם והעריכו בפנים שונים ערכו של בית מדרש זה לעתידות האומה; אלה מתפעלים מגבורה זו של הרבצת תלמוד תורה על גבי חורבות המדיניות, ואלה רואים כאן סימני מיתה לאומית והתאבנות היהדות. אלו ואלו אינם אלא טועים, כי כל הסברה הזאת ע״ד יסוד „ישיבה" ביבנה מוטעית היא מעיקרה. באמת נעשה כאן מעשה רב של שנוי סדרי השלטון הלאומי והחברתי. לא ישיבה של תלמוד תורה לשמה נוסדה ביבנה אלא מרכז של ש ל ט ו ן ה ח ו ק (נומוקרטיה). בית המדרש לחקר ההלכה נתמזג כאן עם המוסד המחוקק — הסנהדרין, שנועד לחבר את פזורי האומה לאחר חורבן המדינה ע״י דבק הדינים השוים, הקובעים צורות החיים הפנימיים של יסודות אבטונומיים. מיבנה ניתן למהנה הלאומי המוכה אות וצו להסתדר מסביב למרכז החברתי החדש במקום המרכז המדיני שנחרב. לפנינו קודם כל פרשה מדברי ימי בנינם

של החיים הלאומיים, ואילו דברי ימי הדת והמדע והספרות טפלים להן[1].

לאורה של ההשקפה הסוציאולוגית מתבארות עוד כמה פרובלימות היסטוריות מסובכות. עומדים אנו על טעם הנגוד שבין הלאומיות והאוניברסליות, בין הצד המדיני והרוחני שבפעולת הנביאים. נגוד זה, שמקורו במצב ישראל בתוך ממלכות הקדם, נסתיים בסינתיזה הגדולה של הנבואה: האומה גרעין הוא והמדינה אינה אלא קליפה; הקליפה נשברת והגרעין נמלט, ואם הגרעין בריא תוכל האומה לעמוד על נפשה ועל עצמותה בפני השפעת הסביבה ולהיות ,גם לגויים, מופת לעָצמה רוחנית[2]. ממש להפך מזה הטיפו לאחר זמן נביא הנצרות ושליחיו: ערך עצמי יש רק לאישיות הדתית היחידה ולא לאישיות הצבורית ההיסטורית שנתרחבה לאומה. הנביאים החדשים הללו משכו את האומה הישראלית לתוך מיתה בידי עצמה דוקא בשעה שפרפרה בצפרני הנץ הרומי בין חיים ומות, והרגש הבריא של חפץ־הקיום הניא את העם מללכת אחרי המשיאים אותו לאבד עצמו לדעת[3]. מכאן מסתבר בתקופות הבאות עומק תכליתו של התלמוד ועול הברזל הלאומי שלו בלבוש דתי. התלמוד הוא בעיקרו זכר רב לשלטון הלאומי של המרכזים הישראליים העצמיים בארץ ישראל הרומית ובבבל הפרסית, זכר לפעולתם של דַבָּרי האומה שהיו יוצרים קליפה קשה של חוקים לגרעין הלאומי המתמוטט[4].

השקפה זו היא לדעתנו הבסיס היחידי לחקר מדעי ואוביקטיבי של דברי ימי ישראל. עלולה היא להוציא את ההיסטוריוגרפיה שלנו מסבך הדעות התיאולוגיות והמיטפיזיות ולבצרה על מסד מדעי. נושא החקירה אינו דבר מופשט אלא גוף חי, שנתרקם מתוך שפיר ביולוגי קדמון, הוא ה„שבט", ונעשה לבריה תרבותית והיסטורית מורכבת — לאומה. שיטת החקירה מבוססת על הכלל הגדול של התפתחות. מתחלה נחקרת תקופת התהוות האישיות הלאומית ואחר כך תקופת מלחמתה של אותה האישיות המסויימה על קיומה העצמי, על שמירתן וטפוחן של תכונותיה הטפוסיות ועל קניני תרבותה, מורשת הדורות. לנכח השתלשלות כפולה זו של התהוות האישיות ומלחמת קיומה ברור לנו, כי אישיות לאומית היסטורית מסוימת ועומדת על נפשה אינה חזיון טבעי בלבד, אלא יש בה גם משום ערך תרבותי ומוסרי נעלה. אין זאת אומרת, כי ההיסטוריון מחויב להתיחס בחיוב אל כל הדרכים הישרות והעקלקלות

[1] עין לקמן, כרך שלישי.

[2] כרך ראשון, §§ 49, 55, 60 - 62, 69.

[3] כרך שני, פרק אחרון.

[4] כרך שלישי, סעיף ראשון ואילך.

שהוליכו לשמירת האישיות הצבורית הנדונה. בעוד שההיסטוריון סבור, למשל, שההתבדלות הנורמלית תנאי מוכרח היא של החיים הלאומיים, חייב הוא עם זה להטעים את התקופות, שבהן הגיעה ההתבדלות התרבותית — אמנם על פי רוב מתוך ההכרח, לשם הגנה עצמית, — עד לידי קצוניות יתרה, לידי כפירה גמורה בתרבות האנושית הכללית. כותב דברי הימים צריך לתאר את הנגוד בין הכחות המושכים ובין הכחות הדוחים שבמרכז הלאומי ואת המחלוקת הפנימית שבגוף האומה. מובן מאליו, כי מתוך השיבותה התרבותית של האישיות הלאומית כשהיא לעצמה על ההיסטוריון להעריך בפנים שונים את התולדות של שני הכחות: הבונים המושכים אל המרכז מצד אחד, והסותרים הדוחים מן המרכז מצד שני.

הקונצפציה הסוציולוגית מטילה עלינו את החובה להקצות מקום הגון לא רק לגורמים צבוריים־לאומיים אלא גם לצבוריים־כלכליים שעד כאן היו מזולזלים בהם. אבל אין זאת אומרת שאנו נוטים לצד „המטריאליזמוס ההיסטורי" הרואה בכל הזיונות דברי הימים רק פרי ההתפתחות הכלכלית. עלינו להסתלק מן הרוחניות היתרה בהבנת דברי הימים לא על מנת להשתעבד לתורה ההפוכה של חומריות יתרה, שגם היא קיצונית וגם היא מסרסת את צורת העבר. המשטר הכלכלי אינו אלא חלק מן התנאים הטבעיים וההבריתיים שהעם נתון בהם, ממש כמשטר התרבות הרוחנית. הכלל הכולל של כל הגורמים הצבוריים והרוחניים, הנוצרים ע"י העם, הוא הקובע את פרצופו; יש בין הגורמים הללו גם נגוד וגם שיתוף, אבל לעולם אין התפקידים השונים של חיי העם כפופים לאחד מהם.

כל ערכה של הבנה חדשה זו בדברי ימי ישראל עלול להעריך ביחוד מי שהיה, כמחבר הספר הזה, תועה בנתיבות הנפתלות של ההיסטוריוגרפיה הישראלית הישנה. אף אני משועבד הייתי לפנים ל„אמתות" המקובלות. מתחלת עבודתי המדעית בקשתי למצוא מזונה מקיפה לדברי ימי ישראל ובדרכי עברתי כל המדרגות של המחשבה ההיסטורית. בחיבורי הראשון[1], שכתבתיו בימי בחרותי, היתה המגמה של תקוני דת בולטת ביותר ובו נסיתי להשתמש בהשקפה התיאולוגית לתכלית הפוכה. בחיבורי האחרים, שבהם כבר נסתמנה שאיפתי לעשות את ההיסטוריוגרפיה הישראלית חילונית[2], עדיין לא יכלתי להשתחרר לגמרי מן ההשקפות הרוחניות של צונץ וגרץ ובית מדרשם. כל חידושי

---

1 „ראשי פרקים בתולדות התפתחותה של המחשבה הישראלית", „Русскій Еврей" שנת 1881, גליונות 16־86.

2 „לחקר דברי ימי היהודים ברוסיא" (פרקים ראשונים), רוסית, פטרבורג 1891; „גרץ, חייו וכתביו" (Восход, שנת 1892, חוב' ב'־ט); „מה זאת היסטוריה ישראלית?" (שם, 1893,

היה אלא נסיון לדחוק את ההשקפה החברתית הלאומית לתוך מסגרת ההיסטוריה של אמונות ודעות. ורק לאחר כמה שנים של חקירה מפורטת בדברי ימי ישראל למקורותיהם, כשבאתי לכתוב בעצמי את דברי הימים של העם ולא של הספרות, הלכו ונתבהרו לי הסתירות שבמסגרת של הדעות הישנות. מסגרת החקירה וההכללה הלכה וגדלה, האופק ההיסטורי נתרחב, ומה שהיה עד כאן מונח בערפל האבסטרקטי בצבץ ונעשה עיקר[1]. את מסקנותי שהסקתי על סמך פרטי העובדות בדרך האינדוקציה שבתי ובדקתי לאור ההכללה הדידוקטיבית ומצאתין ראויות לשמש לי הנחות והצעות בעיבוד החומר ההיסטורי.

ב. קביעת התקופות וסדור החומר.

ההשקפה החדשה גוררת אחריה הלוקה חדשה של חומר ההיסטוריה הישראלית וקביעות חדשה של תקופותיה. חלוקת התקופות והזמנים בדברי ימי העם צריכה להתבסס על סימנים צבוריים לאומיים ולא דתיים או ספרותיים. סימנים אלו אנו מוצאים בסביבה ההיסטורית שבה חי העם בזמנים שונים ובהגמוניה של חלק מסוים מחלקי העם באחד המרכזים הלאומיים המתחלפים. התקופה המדינית, הידועה בשמה המסורתי „תקופת הבית הראשון והשני", מתחלקת לפרקיה על פי הסימן המדיני של מצב ארץ ישראל בין הממלכות הגדולות של הקדם: מצרים, אשור, בבל, פרס, המדינות היוניות של מלכי

י׳–י״ב). המאמר האחרון נכתב לכתחלה בתורת מבוא ל„דברי ימי היהודים" של גרץ בתרגום רוסי שעלה במחשבה ולא יצא אל הפועל, ומכאן מדה יתרה של שיטת גרץ בהשקפה פילוסופית זו. המקור הרוסי לא נדפס מעולם בצורת ספר, אבל בגרמנית ובאנגלית זכה מאמרי לפרסום רב קודם שעלה בידי לתקנו. התרגום הגרמני של ישראל פרידלנדר ז״ל (Die Jüdische Geschichte, ein geschichtsphilosophischer Versuch) יצא בשתי מהדורות, ברלין 1897 ופרנקפורט ענ״מ 1921; והתרגום האנגלי (מן התרגום הגרמני) של הגרייטה סולד יצא לאור בשנת 1903 בעת ובעונה אחת באמריקה ובאנגליה (Jewish History, an Essay in the Philosophy of History).

[1] עי׳ בספרי הרוסי „אגרות על היהדות הישנה והחדשה", ביחוד אגרת ראשונה (פטרבורג 1907); „אנושיות ולאומיות בדברי ימי הדורות האחרונים בישראלי (ירחון Еврейскій Міp שנת 1909, חוב׳ א׳); נאום באספה הכללית של החברה ההיסטורית האתנוגרפיה הישראלית, כ״א בפברואר 1910 (נתפרסם באותה שנה בחוב׳ א׳ של Еврейская Старина עמ׳ 149 ואילך ובשבועון Евр. Міp גליון י׳); מבוא למהדורה השנית של כרך א׳ מספרי הרוסי Всеобщая исторія евреев, פטרבורג, 1910. באריכות הסברתי את שיטתי בהרצאות שקראתי במשך כמה שנים בפטרבורג, מתחלה בבית המדרש לחכמת ישראל מיסודו של דוד גינצבורג (1908–1916) ואח״כ בבית המדרש הישראלי העליון (1919–1922).

בית תלמי ובית סיליקוס ולבסוף מלכות רומי. בתקופת העדר המרכז המדיני בישראל, מן החורבן השני ואילך, החלוקה בעל כרחה ג י א ו ג ר פ י ת היא, לפי חילופי ההגמוניה של מרכזים שונים בחיי האומה. לאומה הפזורה קם בכל תקופה ותקופה מרכז עיקרי אחד, ולפעמים גם שני מרכזים, שבתוקף שלטונם האבטונומי ותרבותם הגבוהה הם ראשי המדברים בתפוצות ישראל בדורותיהם.

דברי ימי ישראל נחלקים איפוא קודם כל לשתי תקופות עיקריות: א) התקופה המזרחית, שבה נמצאו המרכזים הראשיים של האומה בקדמת אסיא ובצפון אפריקי: בארץ ישראל, בסוריא, בארם נהרים, במצרים בסביבותיה; ב) התקופה המערבית, שבה עברו המרכזים הללו לאירופא, אל הישובים הישראליים שקמו שם בינתים. בתוך התקופה המזרחית הגדולה יש להבחין מבחינת הסביבה המדינית והתרבותית שלש בנות־תקופות: 1) תקופת הסביבה המזרחית המוחלטת: ימי כבוש הארץ, מלכי ישראל ויהודה ושלטון שלש הממלכות שמלכו בכפה — אשור, בבל ופרס (לערך מאלף ושלש מאות עד ארבע מאות שנה לפני החורבן השני; 1200–332 לפני סה"נ); 2) תקופת הסביבה המזרחית־מערבית, כלומר תקופת שלטון יון ורומי ומלוכת החשמונאים באמצעיתה (מארבע מאות שנה לפני החורבן השני עד החורבן בשנת ג' תתל"ג; 332 לפני סה"נ עד 3־ לסה"נ); 3) תקופת שתי ההגמוניות של ארץ ישראל הרומית־ביזנטית ובבל הפרסית־ערבית, בתוך שני עולמות חדשים: הנוצרי והמושלמי. בתקופה אחרונה זו, לאחר שנחרבה יהודה במלחמתה עם רומי, אנו רואים את המרכזים הראשיים הולכים ומתחלפים: תחת המרכז הארץ־ישראלי שבסוף ממשלת רומי האלילית (המאה השנית והשלישית לסה"נ) באה ההגמוניא הכפולה של ארץ ישראל ובבל בימי שלטון ביזנטיא ופרס החדשה בארצות הקדם (מן המאה הרביעית עד הששית לסה"נ) ולבסוף ההגמוניה הבבלית בלבד בימי הכליפות הערבית הגדולה (מן המאה השביעית עד האחת עשרה).

ואלה הם הגבולים בדברי ימי עולם המגבילים את סדר התקופות באלף השני לדברי ימי ישראל, שהיה מכונה בהיסטוריוגרפיה הקודמת בכנוי הכולל „תקופת התלמוד" ונתחלק חלוקה אסכולסטית לימי המשנה, הגמרא, התנאים, האמוראים, הסבוראים והגאונים. באלף שני זה של התקופה המזרחית בדברי ימי ישראל, שהוא האלף הראשון בדברי ימי הנצרות, הולכים ומתרחבים הישובים של הגולה ה א י ר ו פ י ת, שגרמו למעבר ההגמוניא הלאומית ממזרח למערב. המאה הי"א לסה"נ היא התחום שבין שתי התקופות הגדולות בדברי ימינו: המזרחית והמערבית. ההגמוניא הלאומית הולכת ונודדת עם מרכזי הקבוץ של אוכלוסי ישראל באירופא. ב י מ י ה ב י נ י ם נפלה הגמוניא זו בחלק ספרד הערבית ואח"כ הנוצרית (מן המאה

הי"א עד הי"ד), צרפת הדרומית והצפונית (מן המאה הי"א עד הי"ג), ומדינות אשכנז (מן המאה הי"ג עד סוף הט"ו). במאות השנים החדשות (ט"ז—י"ח) ההגמוניא מסתלקת מידי הספרדים (אחרי גירוש ספרד) ועוברת למרכז האשכנזי, שהגיע לאבטונומיה לאומית רחבה במדינות פולין. בסוף המאה הי"ח, בהשפעת תנועת ההשכלה, הגמוניא זו מתפלגת בבחינה תרבותית: הקבוץ הגרמני הולך בראש תנועת ההתקדמות המערבית, והקבוץ שברוסיא ופולין נשאר נאמן לתרבות העצמית הישנה עד אמצע המאה הי"ט, ואז אף הוא נמשך לתוך השבולת של דור ההשכלה.

ההיסטוריה הישראלית בדורות האחרונים (תקמ"ט—תרע"ד; 1789־1914) מלאה שנויים מדיניים ותרבותיים עצומים. הגורמים להתחלפות תקופות קצרות של שעבוד וחירות בחיים האזרחיים ושל לאומיות והתבוללות בחיים הפנימיים של יהודי אירופא המערבית והמזרחית. בתקופה האחרונה שבאחרונות (תרמ"א—תרע"ד; 1881—1914), עם גידול האנטישמיות מצד אחד והתנועה הלאומית בישראל מצד שני, מורגש שנוי עצום בחיי האומה: מתחילה יציאת אירופא. חלק אחד של היוצאים יוצר במשך שלשים שנה מרכז רב באמריקא, וחלק שני — מצער במספרו לגבי הראשון — מניח את היסוד להתחדשות המרכז הלאומי במולדת הקדומה, בארץ ישראל. מלחמת העולם והמהפכה הרוסית (תרע"ד—תר"ם; 1914—1920) הכו את הקבוץ הישראלי הגדול שברוסיה מכה רבה, ועכשיו האומה עומדת על פרשת דרכים ותוהה לעתידה: כלפי מערב או כלפי מזרח. אחרי שתי הפרשיות הגדולות שבדברי ימינו — המזרחית והמערבית, יתכן בעתיד — אם לא תשובה גמורה למזרח, לארץ ישראל המתחדשת — שיתוף המזרח והמערב, ארץ ישראל והגולה שבאירופא ואמריקא, בהגמוניא הלאומית. כאן, על הגבול שקבע מבול הדם של מלחמת העולם והשנים שלאחריה, פוסקת הצעת המאורעות בחיבור הזה.

קושי מיוחד יש בסדור החומר ב"דברי ימי עם עולם". בדורות הראשונים עדיין אין הקושי רב, מכיון שיש לנו להתאים רק את קורות שני בתי ישראל בימי סור אפרים מעל יהודה ולשים לב אל הגולה המצערה בימי מלכות פרס. עם גידול הגולה בארצות המזרח ואח"כ בארצות המערב הקושי הולך ומתרבה. בימי היונים והרומיים העתיקים תשומת לבו של ההיסטוריון פזורה בין ארץ יהודה ותפוצות הגולה המזרחית; בתקופה הרומית־ביזנטית והפרסית־ערבית ההיסטוריון נודד בין שני המרכזים הראשים, ארץ ישראל ובבל, ובין הגולה ההולכת ומתפשטת באירופא. ובתקופה המערבית, מימי הבינים עד הדורות האחרונים, עליו לחקור ולדרוש בכמה ארצות, שגורל ישובם הישראלי

תלוי בתנאים מדיניים ותרבותיים שונים ומשונים. כאן יש לו ל„קורא הדורות׳ לבחור בין שני מיני הרצאה, ששניהם כאחד גרועים: אם לספר קורות העם על פי ארצות פזוריו וע״י כך להפוך את ההיסטוריה לצירוף מוכני של מונוגרפיות, או לה־צותם על פי הזמנים וע״י כך לעשות את דברי הימים למין ספר־זכרונות, לרשימת מאורעות בני זמן אחד אבל משונים זה מזה כשנוי מקומותיהם. הארדיכל הראשון של דברי ימינו, גרץ, היה מבכר את הדרך השניה, הסינכרוניסטית. בספרו אנו מוצאים כמה פעמים „קפיצות הדרך׳ מארץ לארץ בתוך כל פרק ופרק. בצירוף מלאכותי כזה של מאורעות שונים יש משום הסתכלות מוהשית של לוחות וטבלאות, אבל העיקר חסר מן הספר — המזינה המדעית, קישור המאורעות עם התנאים המקימיים. בהרצאתו של גרץ המבוכה רבה ביותר מפני שהוא מערבב בפרק אחד עובדות מדיניות, תרבותיות וספרותיות[1].

כדי להמלט מכל החסרונות הללו יש לחלק את החומר בשלשה דרכים: על פי הזמן, המקום והתוכן. יש להרצות את מהלך המאורעות בכל תקופה לארצותיה, ובכל ארץ וארץ לפי סדר התזיונית בחיים החיצוניים והפנימיים וצירופם בדרך סבה ומסובב. בגבולות כל תקופה יש לספר דברי ימי החלקים השונים של העם מתחלה במרכזם ההגמוני הראשי, ואח״כ בשאר ארצות לפי סדר חשיבותם לכלל דברי ימי האומה. פעמים מן הראוי להתחיל את ההרצאה במאורע מרכזי, תנועה מדינית או צבורית שהקיפה כמה ארצות וטבעה את חותמה על כל התקופה. למשל, מסעי הצלב הראשונים בצרפת ובאשכנז, תפוצת הספרדים לאחר גירוש ספרד, תנועת השבתאיות שנתפשטה מתורקיה בשאר הארצות, המהפכה הצרפתית הראשונה ותחלת חירות היהודים, האנטישמיות הגרמנית והפרעות ברוסיא בסוף המאה הי״ט. בספר הזה באה בראש כל תקופה „השקפה כללית׳, המציינת בקיצור את תכונותיה העיקריות במרכז ובהיקף. בסדר ההרצאה נקבעו עד כמה שאפשר תחומים בין התזיונות המדיניים

[1] הנה לדוגמא קטע מתוכן פרק אחד בכרך הששי של „דברי ימי ישראל׳ לגרץ (חלק רביעי בתרגום העברי של שפ״ר). שם הפרק בעצמו, כנהוג בספרו של גרץ, אסכולסטי הוא: „דור רביעי לרבנים׳. ותוכנו: „יהודי ספרד. מולידה... אלחריזי המשורר. מות ר׳ אברהם דאוד על קדוש השם והיהודית פורמוזה רחל. הנוסע ר׳ בנימין מטודילה. חכמי פרובינציאה: ר׳ אברהם בן יצחק ומשפחת הקמחי. הקהלות בדרש מונפלייר ולוניל... פילים אויגוסט וגרוש ישראל הראשון מצרפת הצפונית. ר׳ יצחק הזקן בעל התוספות. הקדושים מבראי, ר׳ יהודה החסיד בעל ספר חסידים. - היהודים באנגליה׳ וכו׳... בפרקים הסמוכים נקבצו אשכנז, איטליא, ביזנטיא, סוריא וארץ ישראל, הכליפות הבגדאדית, פרס, הודו וערב; והנישאים הם: עבדות בית המלך של יהודי אשכנז, הרבנות, קידוש השם, המינזנגרים, האפיפיורים, ראשי הגולה בארצות הקדם, דוד אלראי, המטרים, הקראים במצרים ועוד.

החיצוניים, החברתיים־הפנימיים והרוחניים־הספרותיים. בדרך כלל בכל פרק העוסק ביהודי מדינה אחת החומר מחולק בסדר זה: המצב המדיני, שלטון הקהלות, החיים הרוחניים והספרות. תולדות הספרות נכללות בספר „דברי ימי עם עולם״ רק עד כמה שהיצירות הספרותיות השפיעו על התנועות הצבוריות או הושפעו מהן. לא היצירות הספרותיות הבודדות מעסיקות אותנו כאן, אלא הזרמים הספרותיים המציינים את פני המחשבה הצבורית. תולדות הספרות לשמה עומדות מחוץ למסגרת הקבועה בספרנו.

מזלי גרם לי שאחתום את תלמודי ההיסטורי בארץ אשכנז ובלשונה — באותה ארץ ובאותה לשון, שבה הונח לפני מאה שנה המסד הראשון להיסטוריוגרפיה ישראלית מדעית. ואני רואה בזה כעין רמז לירושה מדעית. אעפ״י שאני חולק על הראשונים בין בהשקפה הכללית בין בכמה פרטים, גלוי וידוע לפני, שבלי עבודת מאת השנים של החוקרים מבית מדרשם של צונץ, נייגר, פרנקל וגרץ לא היינו מגיעים למדרגה זו שעלתה עליה ההיסטוריוגרפיה הישראלית בימינו. בנוגע לדברי ימי הדורות הראשונים גדולים מעשי החוקרים הגרמנים הנוצרים וולהויזן, קיטל ושירר וחבריהם, שקדמו במקצוע זה לחוקרי ישראל בבדיקת החומר ובקרתו, אעפ״י שחקירתם לא השתחררה כולה משעבודה של התיאולוגיה. אם כי רואים אנו כיום את כל השתלשלותה של ההיסטוריה הישראלית מתוך אספקלריה אחרת, משונה מזו של צונץ ונייגר, ואפילו של גרץ ותלמידיו, הרי סוף סוף הנענו לכך על סמך עבודתם, שעוררתנו להגדיל הקירה ולהאדיר. המאורעות ההיסטוריים של דורנו, דור תהפוכות, העשירו את נסיוננו. שני הדורות האחרונים של החוקרים חיו בעצמם חיים היסטוריים, שבהם היה סיפק בידם להסתכל בתהומות האפלים של ימי הבינים ובדור־ההפלגה הרוחני כאחד. ההיסטוריון של ימינו נסמך על כתפי ההיסטוריונים שקדמו לו ולפיכך יכול הוא להעמיק חקר במרחקי העבר. ודאי יעמיקו הדורות הבאים ביתר שאת וביתר עז, אם רק תזכה ההיסטוריוגרפיה שלנו להתפתחות טבעית.

* * *

השקפתי הכללית על דברי ימי ישראל, כפי שהובררה בפתיחה זו, שימשה בשעתה נושא לוכוח מדעי, ויתכן שעוד ישובו לדון בה ברבים. לפיכך ראיתי להוסיף כאן הערות אחדות של ביאור, כדי שלא לתת מקום לטעות ולפולמוס מיותר.

א. במושג המורכב „הבנה סוציולוגית״ אני משתמש רק במובן הנאמר למעלה: שנושא ההיסטוריה הישראלית גוף לאומי חי הוא. הבנה זו אין

לערבב במיתודה הסוציולונית החיצונית. הסוציולוג המפורסם מכס וובר, כשבא לחקירת היהדות העתיקה[1], לא יכול להסתלק מהבנת ההיסטוריה הישראלית ברוח התיאולוגי או המיטאפיזי (השקפתו העיקרית על ישראל בתור „עם משועבד", דעתו על „כת" הפרושים וכו'). אולי יכולתו להמלט מערבוב המושגים אילו בחרתי בכנוי „הבנה לאומית", אבל היה עלי להוסיף: לאומית דוקא במובן הכרת נושא לאומי של ההיסטוריה ולא במובן הערכה סוביקטיבית של חזיונות דברי הימים מתוך מגמה לאומית. יתכן להכיר את העם החי בתור נושא פועל של ההיסטוריה ואעפי"כ להתנגד לקיצוניות יתרה של „אתה בחרתנו" או להצדיקה רק מטעם הגנה עצמית בשעת חירום.

ב. כשהדגשתי למעלה את הנטיה לצד אחד בהשקפת רוב ההיסטוריונים שלנו לא נתכוונתי לכחד, כי יש בספריהם כמה יסודות סוציולוגיים. לא התוכן הממשי עיקר אלא ההשקפה ההיסטורית הכללית. מכל סופרי דברי הימים בישראל היה גרץ קרוב ביותר להבנה הלאומית במובן הנ"ל: הוא מצא את הצד המדיני בפעולת הפרושים והצדוקים וגם התווכח עם בעלי ההשקפה הדוגמטית המצומצמת, ואעפי"כ הוא מציין את שתי המפלגות הללו ואת מפלגת האיסים בתור „שלש כתות" או „נטיות בדת" (דריי סעקטען". „דריי הערעזיען")[2]. ראה ראה את טעמי ההגנה הלאומית ע"י שלטון החוק בפעולת ר' יוחנן בן זכאי וה„ישיבה" ביבנה, ובכ"ז לא מלאו לבו להסיק את המסקנות מרעיון זה בכרך הרביעי של ספרו והעביר לפנינו את כל אותה התקופה כשלשלת של „דורות תנאים ואמוראים". עד כמה לא הלך גרץ לשיטתו אנו רואים בחוש בשתי ההנחות שהניח במבוא לכרך החמישי (בתרגום העברי של שפ"ר — הכרך השלישי) של ספרו הגדול, הסותרות זו את זו: 1) „גם אחרי אשר נהתם התלמוד עוד הצביון הלאומי טבוע על תולדות ישראל וניכרו בה בכל סימניה ואותותיה התכונות המיוחדות לתולדות לאום ועם חי על האדמה ולא ירדה למדרגת ספר תולדות כתה או כנסיה דתית לבדה, כי נושאה אינה רק תורה או עיקרי אמונה וכללי המוסר, כי אם עם חי וקיים"...; 2) „ההיתה כזאת, האם נמצא עם, שבט ומשפחה מימים מקדם עד היום אשר ישליך מנגד את הסיף ולקח ספר תמורתו, עם אשר באבדן ארץ מולדתו יפנה לבו מקניני לאום העוברים, יסיר שכמו מסבל הדאגות הזמניות ומנעמי החיים ויתמכר כולו לעבודת הלב והמוח ויהיה לגוי הוגה דעות אשר בית המדרש הוא לו בית החיים"... וכו'. אין ספק כי הגדול שבהיסטוריוגרפים נתכוון ללכת בדרך ההשקפה הנכונה על דברי ימי עמנו, אלא

[1] בספרו Das antike Judentum (1923).

[2] כרך שלישי מספרו הגדול, ציון י"ב.

שלא יכול להשתחרר לגמרי מן הדעות השוררות בדורו, וכשהעיז לסור מהן כמלוא נימא כמעט שנתנדה מימין ומשמאל גם יחד (האדוק ר' שמשון רפאל הירש, המתקן אברהם גייגר, צעקת המתבוללים לאחר שיצא לאור הכרך האחרון מספרו הגדול של גרץ).

ג. כאן מקום להזהיר מפני ערבוב עוד שני מושגים המשונים זה מזה: הבנת ההיסטוריה ותוכנה. מעולם לא עלה על דעתנו להמעיט בתוכן ההיסטוריה דמות היסוד הדתי והרוחני בכלל, ואדרבה בספרנו זה הוקדשה ליסודות הללו תשומת־לב מרובה. אולם גדולה זכותה של ההשקפה המדעית ההתפתחותית מזכותה של ההשקפה הדוגמטית. נר לרגלנו האמת הפשוטה, כי חטיבה זו שיהדות שמה אינה אלא פרי גידולה של האומה והסתגלותה לתנאי חיים, שאמנם הם מיוחדים במינם, אבל אינם מגדר חוקי ההיסטוריה הכלליים.

ספר ראשון

ראשית היות ישראל לעם

לערך מן המאה העשרים עד המאה הי"א לפני סה"נ ולפני החרבן השני).

פרק ראשון

שבטי ישראל בין בבל, כנען ומצרים.

§ 1. בני-שם נודדים וארץ-ישראל לפני הכבוש.

ברצועת-הארץ שלחוף ים התיכון על גבול אסיא ואפריקי, מקום מולדת התרבות המזרחית הקדומה, אנו מוצאים בשחר ההיסטוריה קהל גויים נודדים בני הגזע השמי, שמהם נפרד ברבות הימים עם ישראל היחיד ומיוחד בדרכו ההיסטורית. התקופה שבין המאה העשרים והשלש-עשרה לפני ספירת הנוצרים, רצועת הארץ בין נהר פרת והנילוס, בין בבל ומצרים, וארץ-כנען במרכזה — אלו הם הזמן והמקום שבם נולד עם ישראל.

התגלות בני-שם [1] בקדמת אסיא התחילה עוד באלף השלישי לפני ספירת הנוצרים. בימי-קדם באו לארץ „נהרים" (מסופוטמיא) שבין נהר פרת ונהר חדקל שבטים נודדים מערב הסמוכה, מקור השמיות הטהורה. הקדמונים שביושבי בבל הדרומית, היא שנער, היו השומרים, בני-גזע בלתי-שמי, ובבל הצפונית, היא אכד, היתה מאז מעולם ארץ בני-שם. אליהם מתיחשים גם האשורים, שיסדו לאחר זמן בארם-נהרים את מלכות אשור. לצד מערב, על גבול ארץ כנען, נשתקע עם-האמורי הגדול, אף הוא מבני-שם, שמשל בצפון ארץ כנען ובמזרחה כאלף שנה, עד כבוש הארץ בידי ישראל. ממשפחת האמורי נסתעפו רוב עממי-כנען, והחשוב שבהם על-פי תרבותו היה לאחר זמן עם

---

1 בשם „בני־שם" מכונה קהל הגויים באסיא המערבית שדברו בלשונות בנות השרש העברי־ערבי. עליהם מתיחשים על־פי סימן הלשון עמים בני גזעים שונים: האשורים, רוב הבבלים, עממי כנעז והצידונים בראשם, שבטי העברים (עמון, מואב, אדום, ישראל ועוד) והערביאים שהופיעו על במת ההיסטוריה רק לאחר זמן. שם הגזע „בני־שם" הושאל מ„פרשת הגויים" (בראשית י') שבה נפלגו כל גויי הארץ לשלש משפחות על שמות שלשת בני נח: שם, חם, יפת. ל„בני חם" מתיחסים על־פי לשונם המצרים, הלובים ושאר עממי אפריקי הצפונית, חוץ מן הכושים שבחבש שהם מגזע הערביים הדרומיים. בשם „בני יפת" מכונים העמים המדברים בלשונות ההודיות־אירופיות והם מגזע הארי — איראנים או מדיים־פרסיים, אבות אבותיהם של יושבי אירופא. אבל חלוקה זו של הגזעים על־פי סימן הלשון אינה מדוייקת, משום שעוד בימי קדם נתבלבלו הלשונות במדינות מורכבות מבני גזעים שונים.

הצידונים או הפיניקיים. בכתבות האשוריות ובמקרא היו מכנים את ארץ ישראל שלפני הכבוש בשם אֲמוּרוּ או „ארץ־האמורי". ירכתי ארץ־כנען למזרחה ולדרומה מעורות היו במדבר סוריא וערב, שבו נדדו כל הימים שבטים שמיים מטפוסים של הבֶדואים בימינו, ויש שהיו נכנסים לגלילות שבגבול מצרים.

כך השתרעו בני שם לשבטיהם על פני כל השטח שבין שני מרכזי התרבות הקדומה, בין בבל ומצרים. קצתם יושבים על הקרקע וקצתם נודדים. בנגוד לעמי בבל ומצרים שהיו מאוגדים לחטיבות מדיניות גדולות היו יושבי כנען ונודדיה מפורדים לכמה מלכיות ומשפחות קטנות. אדמת כנען המחולקת בין „מלכים" קטנים היתה תדיר מגרה את היצר הרע של הממלכות החזקות המורפות משני הצדדים, מצד פרת ומצד נילוס. גם בבל וגם מצרים בקשו לכבוש את־מת הבינַים, זו דרך המסחר ביבשה ובים שבקדמת אסיא. בבל שהיתה מחוסרת חוף־ים נמשכה ביותר אל החוף המערבי של ים התיכון, אל ארץ צור וצידון ושאר מדינות כנען. ובכן היתה בבל הראשונה ששלטה בסוריא ובארץ־כנען.

כתבי־היתדות האשוריים והבבליים מספרים, שמלך בבל סַרגון הראשון מאכד שבבבל הצפונית, היא אשור (חי כאלפים וחמש מאות שנה לפני סה"נ), ואחר כך בנו נַרם־סין, כבשו כל קדמת אסיא וארץ כנען בכלל. שני המלכים הללו נקראים בכתבות הנ"ל כובשי המערב ו„ארבע פנות העולם", ששעבדו את ארץ האמורי והגיעו עד „ים המערבי", כלומר חוף ארץ כנען, ולכדו שם כמה ערים. מאותם הימים עצמם מגיעות שמועות עמומות על מלחמות שנלחמו מלכי מצרים בנודדי אסיא „מארץ־ההרים" שבנגב ארץ כנען. לזמן יותר ממושך נכון היה שלטון בבל בארץ כנען בימי המלך הגדול המּוּרַפִּי, שהניח יסוד לתקיפותה של עיר הבירה החדשה בבל. המורפי חי כאלפים שנה לפני סה"נ ומשל בכפה בכל הממלכות הקטנות שבבבל ובנהרים ונתן לממלכה המאוחדת משפטים נבונים, כמו שיש לראות מ„חוקי המורפי" הדומים הרבה למשפטים הקדומים שבתורה. בראש המלכים הסרים למשמעתו היה יוצא למלחמה על ארץ כנען, שהיה קרוב ליושביה — בני האמורי — קורבת משפחה, ונעשה מלך עליון לכל ארץ זו של „הים המערבי". מכאן ואילך עקבות התרבות הבבלית ניכרים בארץ־כנען במדה יתרה ונשתמרו גם לאחר שנתמעטה ההשפעה המדינית של בבל במקומות הללו.

מן המאה הי"ח ואילך התחילה מהומת הנדידה הגדולה של העמים בחוף אסיא של הים התיכון. יוצאי אסיא הקטנה, בני־חת, עלו על סוריא הסמוכה ואחר כך פשטו לארץ ודחקו את האמורי מחוף הים לפנים הארץ. בארם הצפונית, היא ארם־נהרים (במצרית — נהרינא), נשתקע עם מיתאני, הקרוב

לבני־חת קורבת נזע, ולאחר זמן הובלע בין האשוריים והארמיים. מן המאה הט״ז ואילך נתחזק כאן שלטון מלכי אשור שהיו כפופים קודם לכן לבבל. סוף החליפות והתמורות הללו היה, ששליטת בבל בארץ כנען עברה למתנגדה בעולם המדיני שבימים ההם — למצרים.

עוד בימי „המלכות העתיקה" היו מושלי מצרים נלחמים תדיר מלחמת־מגן כנגד הבדואים או השוסים („שַׂסִ") שהיו נודדים במדבריות הסמוכים ועולים כארבה על נדות הנילוס הפוריות. למגן בפני בני־המדבר הפראים־למחצה נבנו „חומות המלכות" והוקמו משמרות על הגבול. אבל מלכי מצרים לא הסתפקו בשמירת הגבולות אלא בקשו לכבוש את המושבות הסמוכות של העממים השמיים — את כנען וסוריא. בתקופת „המלכות הבינונית", היא מלכות קֶרנק (המאות הי״ט והי״ח), היו מצרים וכנען נושאות ונותנות זו עם זו. שיירות סוחרים היו מהלכות מארץ לחברתה, ובשנות־בצורת היו אוכלוסי כנענים רעבים יורדים מצרימה לשבור בר. יש שהיו מלכי מצרים שולחים לארץ כנען את נייסותיהם, אבל כנראה לא עלתה בידם להתגבר על האמורים ועל שלטון בבל שעמד לימינם — ובכל זאת לא נמנעו מלכי מצרים ליטול לעצמם במצבות־הזכרון שלהם שם „מושלי אסיא". עד שהצליחו מלכי מצרים לכבוש את בני־אסיא באו הללו וכבשו את מצרים לזמן־מה. קרוב לשנת 1700 פשטו על נדות הדלתא של הנילוס המוני נודדים מן המדבר הסמוך, שנקראו בכתבות המצרים בשם הכולל „בני אסיא" (אָמו) ולאחר זמן — בשם היקסוס (יוסיפוס על סמך מקורות יוניים). המלכים ממשפחת „הרועים", ההיקסוס, כבשו מזרחה של מצרים, קבעו עיר־הבירה שלהם בדלתא של הנילוס, הכניעו להם את מלכי קַרנַק וכנראה פרשו את מצודתם גם על גנב ארץ כנען. שלטון יוצאי־אסיא במצרים נמשך כמאה שנה. אחרי ימים רבים של השתעבדות לעול זרים מרדו בהם מלכי מצרים, שבו ולכדו את בירתם וגרשו אותם מגליל הדלתא ורדפו אחריהם עד כנען הדרומית והלאה — עד צידון וסוריא. הדבר היה קרוב לשנת 1580 בימי פרעה אחמוש מקרנק. מכאן ולהבא מתחילה תגרת מצרים כלפי „בני־אסיא" והתנפלותה עליהם. ההתעוררות הפטריוטית בארץ המשוחררה מביאה את מלכי מצרים מבית־המלכות החדש, הי״ח, לידי כבושים בארץ כנען ובארם נהרים.

י פרעה תותמוש הראשון הולך למלחמה על סוריה (רֶטֶנו) ונהרים (נהרינא). שזבה שם שבי ומניח אחריו מצב צבאותיו בקצת הערים הנלכדות (שנת 1530 לערך). על דבר התנגדות מושלי־בבל לא נשמע כלום, כי בבבל היו הימים ימי מהומה. אבל כנגד המצרים המעפילים קמים מושלי הארץ, מתקוממים האמורים בסוריה (עיר קדש על נהר אורונטס) ובצידון. המלך האדיר פרעה

תותמוֹש השלישי (1500 — 1450) יוצא כמה פעמים למלחמה על מלכי־כנען המורדים שעשו אגודה אחת ומלך האמורי בעיר קדש בראשם. דברי הימים לארץ מצרים, שנחרתו בכתב החרטומים על כותלי מקדש האל אמון בקרנק, מספרים מעשי נצחונותיו של פרעה: מכה הוא לפי חרב את מושלי סוריא וארץ כנען שחָברו אל מגדו ותענך, סמוך להר הכרמל; מחריב הוא ארץ הלבנון, משתער על קָדש האמורית ולוכדה. עולה על ארץ מיתאני בנהרַים ומציב כאן ציונים לזכר מסע הנצחון שלו עד לגבול בבל. הבבלים והחתים ושאר העמים נבהלים ושולחים דורונות לחולש על גויים. מלכי מצרים כובשים גם את הנגב — הגליל הדרומי של ארץ כנען. בימי המלכים המולכים אחרי תותמוש השלישי עומד מצב־צבא מצרי בכל ערי־המבצר של סוריא וכנען. השרים המצריים שולטים בארץ ומושלי המקום כפופים להם. ארץ כנען שולחת למלכי מצרים מס עצים מזמרת הארץ: ארזי לבנון, יין, דבש, שמן. ומצרים הפוריה משבירה בר לארץ כנען בשנות בצורת המצויות שם בנגב. מלכי בבל, ששלטו קודם לכן בארץ כנען, מודים בשליטתה של מצרים בארץ זו. בורנבוּריאש מלך בבל כותב לאמֶנוֹפיס או אמֶנהוטֶפ הרביעי מלך מצרים (1380 — 1360 לערך) מכתב ובו הוא קובל, שסוחרי בבל נהרגו ונגזלו בכנען: „כנען — ארצך ומלכיה — עבדיך. בארצך נעשה לי עָול, יַסרם נא (את האשמים)".

בימי המלכים- אמנופיס השלישי והרביעי, בין שנות 1415—1360, היו המושלים הקטנים בארץ־כנען הכפופים למצרים מודיעים וחוזרים ומודיעים לאדוניהם למלכי מצרים, שארצם משובשת בנייסות העם הַבִּירי, המחריבים את הערים, והמושלים מאשימים איש את רעהו במעשי בגידה ומשא ומתן עם הכובשים החדשים. מכתבים אלו בין מושלי כנען ומלכי מצרים [1] נותנים ציור ברור ממצב הארץ בשעה שפשטו עליה שבטי העברים, שהם הם בודאי החבירי הניל. כל הרצועה לאורך הים התיכון מסוריא עד מצרים היתה חלוקה בימים ההם לשנים: החלק הצפוני נקרא אמוּרו וכולל ארצות האמורי והחתי

[1] בשנות 1887 - 1888, בשעת החפירות בחורבות תל־אל־אמרנה במקום עיר הבירה של אמנופים הרביעי, במצרים התיכונה, נמצאו כמה מאות לוחות־חומר קטנים מבית־הגנזים העתיק של פרעה זה, והם כתובים באותיות־היתדות הבבליות־אשוריות. הלוחות הללו הם מכתבים למלכי מצרים מאת מלכי סוריא וכנען הכפופים להם וכן גם ממלכי בבל וארם־נהרים הצפונית שהיו בעלי ברית מצרים. לשון המכתבים היא על־פי רוב בבלית. כל המכתבים הללו שגרמו למהפכה בחקירת דברי ימי המזרח העתיק, וביחוד ארץ־ישראל, נקראים בחקירת־המקרא החדשה „מכתבי אמרנה", וכל התקופה ההיא - המאות הט"ו והי"ד לפני סה"נ - נקראה „תקופת־אמרנה".

בגליל הלבנון, הוא גליל צידון, וההלק הדרומי נקרא כנען ובו יושבים כמה עממים קטנים. בשני החלקים נמצאים כמה „מדינות" וכמה ערים עומדות ברשות עצמן, ולכל מדינה ועיר „מלך" או נשיא שלה. שמות מלכי צור, צידון וגבל שמיים הם: אֲבִימִלְךְ, זִמְרִידה ורִבּ־אדא; ובנגב מלך אורושלם, היא ירושלים, מכונה בשם עַבדי־חֶבּה. במכתבים מצויים שמות ערים הידועות לנו מן ההניך: עכו, אשקלון, גזר, לכיש. מלכי ארץ כנען קובלים במכתביהם זה על זה או על קוצר־ידם לעמוד בפני הנייסות הזרים. המושלים הקטנים מתקוטטים אלו באלו וכל אחד משתדל לרדת לחיי מתנגדו על־ידי הלשנה לפרעה. רִבּ־אדא, מלך גְּבַל שבצידון, מלשין על בגידתו של אחד ממלכי האמורי שהחריב את הערים הסמוכות הנאמנות לפרעה. אבימלך מלך צור מלשין על מלך צידון שכנו כי אף הוא בקושרים: „לאדוני לפרעה לשמשי — אבימלך עבדך, שבעתים אני כורע לרגלי המלך. אתה השמש הזורחת עלי והומת־הנחושת הסוככת עלי. אני מגין על צור העיר הגדולה למען אדוני המלך עד אשר ישלח אלי את זרוע עוזו. אולם זמרידה הצידוני נדבר בכל יום עם המורד עֲזירו על כל הנודע לו ממצרים. מאד חפצתי לראות פני אדוני המלך אבל לא אוכל להמלט מידי זמרידה הצידוני: אם יוגד לו כי הולך אני אל חצר־המלכות (למצרים) יחל להלחם בי". ובה בשעה מלך צידון ואפילו „המורד עזירו" מלך האמורי מבטיחים את פרעה שהם עבדיו הנאמנים. מלכי הנגב מבשרים במכתביהם בשורות מהרידות על נצחונות „אנשי חֲבִירִי" ההולכים וכובשים את הארץ. עבדי־הבה מלך ירושלים, שהלשינו עליו כי בגד בפרעה, מבטיח בכמה מכתבים כי דבה היא ומתחנן לשלוח לו צבא לעזרה כנגד הנייסות הזרים. „ידאג נא המלך לאדמתו! אדמת המלך אובדת. ערי המלך נלכדו בידי חבירי ואין איש ממלכי הארץ נאמן לאדוני המלך. הכל אבד... גליל גֶּזר, אשקלון ועיר לכיש נתנו להם (לאויבים) אוכל, שמן וכל צרכם. על כן ידאג נא המלך לשלוח צבא כנגד המלכים שחטאו לו!"

על כל הבקשות הנמרצות הללו לשלוח צבא כנגד הכובשים לא נענתה ממשלת מצרים אלא במקצת מן המקצת. אמֶנוֹפִיס הרביעי, מלך מצרים בימים ההם, והוא מתקן דתי מפורסם, טרוד היה בענינים פנימיים של המדינה: בהנהגת פולחן אלהי השמש אַתּוֹן במקום הפולחן הקודם של אמון ובעקירת האמונות השפלות של העם[1]. פרעה זה לא היה בעל מלחמה מטבעו, לא שם לב אל המהומות בסוריא ובארץ כנען ולא הרגיש שהארצות הללו

[1] החפירות שנעשו במצרים בשנית 1920/22 בררו הרבה פרטים מחייו ופעולתו של מלך מתקן זה, המכונה בכתבי־התרסומים בשם עכנאתון, ויורשו תות־אנך־אמון. ועי' ביבליוגרפיה

נשמטות מתחת יד מצרים. בימיו נלכדה סוריא הצפונית בידי החתים, ארץ האמורי עם ערי־הצידונים שבה נעשתה למלכות בפני עצמה, ורק נגב כנען נשאר עדיין כפוף למצרים.

בימי המהומות הללו היו מחנות של בני־אסיא בורחות מארץ כנען ומבקשות מפרעה לתת להן מקלט מחרב ומרעב. מימי אמנופיס הרביעי ושר־צבאו חַרְמחֵב, שעלה אחר־כך על כסא פרעה, נשתמרה כתובת על דבר בני־אסיא שנורשו ממושבותיהם ויצאו מעריהם הנחרבות למצרים וחסו בצל „המלך האדיר" (שנת 1360 לערך).

רק בימי מלכי השושלתא הי"ט, סֶטִי הראשון וביחוד רעמסס השני (שנת 1300—1235 לערך), נתחדש כבוש כנען תחת יד מצרים. רעמסס יצא כמה פעמים למלחמה על בני־חת בעיר קדש שבסוריא ועל מלכי כנען המורדים שבערי השפלה (אשקלון ועוד). פרעה תקיף זה האריך ימים על כסאו ונתפרסם גם בבניניו הנהדרים ומלכותו היתה שעתה האחרונה של מצרים רבתי. בימי יורש כסאו מֶרְנֶפְּתַּה (1235—1215 לערך) התחילה החבילה מתפרדת. קמו מרידות בלוב שבאפריקי ובארץ כנען. על־גבי עמוד־הנצחון סמוך לקרנק חרות שיר־תהלה לכבוד נצחונו של מנפתה על הארצות שמרדו בו. אבל אחרי מותו היתה מהומה במצרים עצמה ובין מלך למלך עלה על כסא המלכות סורי אחד. בתהפכות אלו שבדברי ימי מצרים אחוזים ודבוקים עיקרי המאורעות שבדברי ימי ישראל הקדומים.

§ 2. עברים ובני־ישראל; ספורי האבות.

שבטי העברים מבני־שם נזכרים בתנ"ך לראשונה באחד מספורי־אברהם („אברם העברי", בראשית י"ד, י"ג) המציירים חיי אב־המון־גויים זה בצורה אגדית שיש בקרבה תוכן היסטורי עמוק. ספורי־אברהם שבתורה בשכלולם הספרותי ודאי לא נתחברו קודם סוף המאה התשיעית לפני סה"נ (ועי' למטה, §§ 50—51) וכמה דורות עברו ביניהם ובין המאורעות המסופרים בהם. אבל ביסודם מונחות בלי ספק קבלות קדומות שבעל פה וספרי־זכרונות עתיקים או מסורות־עם שבכתב הקו־מות תדיר להרצאה מסודרת של דברי ימי העם. תפקידה של חקירת דברי־הימים הוא לבור את היסודות הק־ומים והנכונים של המסורת, שאפשר להאדן בהם בת־קול המציאות. מן הרובדים הספרותיים שלאחר זמן. לתכלית זו יש להכנים קודם כל את ספורי־האבות האגדיים למסגרת דברי־הימים הכוללים לארצות־הקדם ולהשוות את ספורי־המקרא לדברי־הזכרונות של הקדם

בכלל. לאור הזכרונות הללו, שרובם נתגלו רק בדור אחרון, פרצופיהם האגדיים של אברהם ושאר האבות נעשים ממשיים יותר ועלולים להחשב לאישים היסטוריים בבחינת סמלים של תנועות היסטוריות מסויימות.

דרכו של אברהם וביתו, כפי שהיא מתוארת במקרא, היא הדרך ההיסטורית של כמה עמים נודדים מבני־שם בימי־קדם, שהיו עוברים בזמנים שונים לחיי־ישוב בשלימות או במקצת. בספורים על דבר מסעי אברהם ובן־בנו יעקב או ישראל נשמעת בת־קול מופלגת של נדודי עמי קדמת־אסיא מימי מלכות המורפי בבבל עד ימי שלטון מצרים בסוריא ובארץ כנען. מולדתו של אברהם על־פי המסורת היא אור־כשדים, אחת ערי המלוכה העתיקות של בבל. מארץ זו שבמורד נהר פרת עלה בית־אברהם במעלה הנהר עד לארץ הנהרים בין פרת ובין חדקל, לעיר הרן, הלוך והתקרב לתחומי סוריא וכנען ששלטו בהן בזה אחרי זה האמורים, החתים, הארמיים והצידונים, משם הלכו ארצה כנען, „הלוך ונסוע הנגבה" (בראש׳ י״ב, ט׳), היא הערבה בדרומה של ארץ־ישראל. כאן זורמו בשבולת תנועות מדיניות עצומות. שבת־קולן העמומה נשמעת מתוך ספור־המקרא על מלכי עילם ובבל אשר „חָברו אל עמק השדים הוא ים־המלח" — ארץ כפופה להם. מלחמה זו ודאי בימי חמורַפי היתה, ואולי הוא הוא „אמרפל מלך שנער" הנזכר בראש הספור (בראש׳ י״ד א׳)[1]. אם נניח שכן הוא, הרי קבוע ועומד הזמן המדוייק שבו באו שבטי „העברים" לארץ כנען, ואפשר לחשוב את המאה העשרים לפני סה״נ לראשית דברי ימי ישראל. דרכו האגדית של אברהם לא נגמרה בארץ כנען, אחת האכסניות בדרכו היתה מצרים, שאברהם ירד לגור שם מפני הרעב בארץ כנען ובזה סיים את הדרך הרגילה של בני־שם הנודדים — מבבל למצרים, מן הקצה האחד של התרבות הקדומה אל קצה השני.

אותם השבטים השמיים שבאו לכנען „מעבר הנהר", מארצות נהר פרת, ואברהם האגדי בראשם, נקראו „עברים", כלומר בני־עבר הנהר. מתחלה היה שם זה מוסב על בני עבר נהר פרת, אבל לאחר זמן, בימי כבוש כנען על ידי ישראל, יתכן שהרחיבו הוראת השם גם על בני עבר הירדן, שמשם באו הכובשים החדשים[2]. אין אנו יודעים לאיזה נצר מגזע בני־שם יש ליחס את משפחות ה„עברים" ומהו היחס שביניהן לאמורים שהיו העם השליט בארץ

[1] עי׳ בסוף הכרך תוספת ב׳.

[2] המחבר המאוחר של צוואת יהושע (יהושע כ״ד) אומר: „בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם", ו„הנהר" סתם או „הנהר הגדול" הוראתו כמעט תמיד נהר פרת (עי׳ בראש׳ ט״ו, י״ח; דברים א׳, ז׳; י״א, כ״ד ועוד); ארץ־הירדן לצד מזרח נקראה בפירוש „עבר־הירדן".

כנען לפני בוא ישראל. נביא מאוחר אמר להם לישראל: „אביך האמורי ואמך חתית“ (יחזק׳ ט״ז, ג׳; ושם שם מ״ה). אבל במאמר זה אפשר לראות לא מתן סימן עממי אלא סימן גיאוגרפי, כלומר שישראל ירש אדמת שני העמים הקדמונים העיקריים של ארץ־ישראל, ומהם היו החתים, יוצאי אסיא הקטנה, לא בני־שם ממש אלא שנתוספה בהם בארץ־ישראל תערובת שמית. בבירור ידועה לנו רק קורבת־הגזע עם הארמיים שבצפון ארץ־נהרים. הקורבה הקדומה של העברים והארמיים, שגם לשונותיהם דומות זו לזו, נשקפת מדברי המקרא המספר, כי אחרי צאת אברהם לכנען נשאר נחור אחיו בארם־נהרים וצאצאיו התחתנו לאחר זמן עם צאצאי אברהם (נשי יצחק ויעקב). בת־קול של מסורת מופלגת נשמע בוידוי שהיה נוהג בבית־המקדש בשעת הבאת המעשר (דברים כ״ו, ה׳): „ארמי אובד אבי“, כלומר אבי אבותי היה ארמי נודד.

כשם שאברהם משמש סמל התיהדות משפחות ה„עברים“ בתוך שבטי בני־שם, כך מסמלים יצחק ויעקב־ישראל את ההתפלגות של העברים עצמם שהביאה לידי התהוות עם ישראל. ספורי־המקרא, המתאימים התפלגות השבטים בצורת הסתעפות של בני משפחה אחת, קובעים תחלת ההתפרדות בקרב העברים עוד בחיי אברהם. מגזע משפחת העברים נפרדים מתחילה שבטי מואב ועמון, בני לוט בן אחיו של אברהם, שנאחזו בככר הירדן מזרחה. לבני פילגשיו של אברהם נחשבים ישמעאל ומדין, הם העמים הנודדים במדבריות שבין סוריא, ארץ־ישראל ומצרים. גמר הפירוד במשפחת העברים היא המחלוקת בין שני בני יצחק — עֵשו ויעקב: עשו הוא אדום, עם יושב בנגב ארץ־ישראל, ויעקב הוא ישראל, ראש בית־האב האחרון למשפחת העברים הוא בית ישראל. כל המסורות הללו מכוונות לא רק להסתעפות עממית אלא גם להתפרדות ישובם של השבטים הקרובים קורבת־גזע והמדברים בלשון משותפת אחת, היא הלשון ה„עברית“. וכיון שבספורי המקרא לא נמסרו אלא שרטוטים כלליים של התנועות ההיסטוריות, ודאי יש בהם גרעין ממשי. יתכן שעוד ימים רבים לפני כבוש כנען בידי ישראל היו שבטים „עבריים“ הקרובים לישראל נושבים בארץ קמעא קמעא, וכך נתהוה אותו ההיקף של המואבים, העמונים, האדומים והקינים הנודדים, שהיה לו ערך רב לאחר זמן בתקופת צמיחת המרכז הישראלי בארץ כנען.

אין לנו להסיח דעת מן העובדא שהמסורות העממיות הקדומות הגיעו לידינו בצורה ספרותית מעובדת, שבה נשקפים לא רק המאורעות הקדומים אלא גם המאוחרים. בספר־בראשית תולדות העמים והמדינות מסופרות בצורת חיי יחידים: מה שאירע לעם מתיחס לחיי־הפרט של ראש־בית־האב האגדי ומעשי־

בנים סימן לאבות. אספקלריא כזו של עסקי־משפחות מאירה לפעמים יחוסים מדיניים בין עמים קרובים קירבת־גזע. למשל, התאבקות ארם וישראל לאחרי סור אפרים מעל יהודה נשקפת בספור התורה על לבן הארמי והמשא ומתן שלו עם יעקב התנו והברית שכרתו בנוגע לגבול שביניהם: בגלעד שבעבר הירדן הקימו גל אבנים לעד ביניהם וקראו לו גַּלְעֵד, ומכאן שם הגליל גִּלְעָד (בראשי' כ"א, מ"ה־נ"ד). בספורים על הסתעפות משפחות אברהם, לוט, יצחק, עשו ויעקב נשקפות הקורבה הגזעית והתחרות המדינית שבין ישראל מצד אחד ועמון, מואב ואדום מן הצד השני. ונוספה עוד כוונה לאומית מפורשת: סופר התולדות שבמקרא שנכתבו בדור מאוחר מגנה למפרע את מוצאם וטיבם של העממים שהצרו לישראל. מואב ועמון נולדו מגילוי־עריות (מעשה בנות לוט, בראשי' י"ט, ל'—ל"ח). ישמעאל, אבי „בני־קדם" ונודדי מדבר־ערב, הוא בן פילגשו של אברהם ששֻׁלח אל המדבר ואין לו חלק ונחלה בארץ כנען (בראשי' ט"ז; שם כ"א). כמו כן מסופר בצורת עסקי־משפחה (מכירת הבכורה וברכת יצחק, בראשי' כ"ה וכ"ז) מעבר ה„בכורה", היא השליטה המדינית, מעשו ליעקב, מן האדומים שנשבו מקודם בנגב כנען אל הכובשים המאוחרים, אל בני־ישראל. ויש שהסופר אינו מצליח להעלים בהרצאתו לגמרי שמעשי־האבות הללו אינם באמת אלא סימן לבנים; בספור לידת התאומים עשו ויעקב אלהים אומר לרבקה אמם (בראשי' כ"ה, כ"ג): „שני גויים בבטנך ושני לאומים ממעיך יפרדו, ולאום מלאום יאמץ, ורב יעבוד צעיר".

נמצא, שבני־ישראל נהיו לעם על־ידי השתלשלות כפולה: מתחלה נפרדו ה„עברים" מתוך הגזע השמי הכללי ואחר כך נבדלו „בני־ישראל" מתוך משפחות העברים שנושבו בירכתי כנען. עם ישראל הלך ונבקע כגרעין מקליפה אחרי קליפה. אחר כך התחיל הגרעין עצמו להתפצל. על אדמת כנען נתחלק עם נודד זה, שלא עמד על הקרקע אלא במקצת, למשפחות, למַטות או ל„שבטים". במשטר הפאטריארכאלי (שנשתמר במקצת מקומות עד היום הזה בתוך הבֶּדואים הערביים של סוריא וארץ־ישראל, ביחוד בעבר הירדן) היתה חלוקה כזו למשפחות נובעת מגידול העם, התפשטותו בשטח ודרכו בהסתדרות העדות. האגדה שבמקרא מציירת התהוותם של שנים־עשר שבטים, שיצאו מי"ב בניו של יעקב־ישראל. מחולקים הם לחבורות על־פי האמהות — שתי נשיו ושתי שפחותיו של יעקב. ששה שבטים בני־לאה הם: ראובן, שמעון, לוי, יהודה, יששכר, זבולון; שנים בני־רחל: יוסף ובנימין, מהם נסתעף שבט יוסף לאחר זמן לשני שבטים: אפרים ומנשה; שנים־שנים שבטים הם בני־זלפה ובני־בלהה: גד ואשר, דן ונפתלי. עיקרי השבטים נתהוו עוד על אדמת כנען, עד שירדו בני ישראל מצרימה,

ולא כל העם ירד לשם אלא משפחות אחדות בלבד. ויתכן הוסיפו לשבת על גבול כנען או שנדדו במדבר בין כנען ומצרים.

דברי־הימים הקדומים לעם ישראל נשתמרו איפוא בצורת זכרונות בית־אב. נשמעת בהם בת־קול של תנועות־עם ממשיות, שריחוק הזמן החרישן. עיקרי השרטוטים של התנועות הללו מבצבצים גם מבעד ללבוש העתיק של האגדה, שהוא לפעמים שקוף ביותר.

§ 3. במדבר ובארץ מצרים. משה.

בין נגב ארץ כנען ובין מצרים משתרע מדבר רחב־ידים שנאות־דשאו מועטות. לכאן היו מתלקטים תדיר נודדים בני־שם מן הערבות הסמוכות שבעבר הירדן, ממדבר סוריא וממדבר ערב. מכאן היו השבטים הנודדים העוסקים במ־עה־צאן עולים על מזרחה של מצרים, הוא גליל הדלתא של הנילוס, שמשכה לב הנודדים בשדמותיה הפוריות. לרעות את עדריו „בשדי־תרומות של פרעה" היתה מעולם משאת נפשו של הבדואי הנודד, שנפשו לא מלאה מנאות־הדשא המועטות שבמדבר ציה וחול. כך פשטו לפנים מן המדבר למצרים ההמונים הנודדים של ההיקסים שתפסו שם את השלטון בהלק הארץ במאה הי״ז והמליכו „בית מלכות־הרועים" משלהם. בין הנודדים הבאים למצרים נמצאו גם „עברים" יוצאי השבטים שבנגב כנען. במצבות־הזכרון המצריות מן המאה הי״ז נשתמרו כתובות על־דבר בני־אסיא, שארצם רעבה ללחם והם באים למצרים לבקש מאת פרעה מקלט. על־דבר נדידת בני־ישראל למצרים לא נאמר במצבות־הזכרון בפירוש כלום, אבל מספורי־המקרא יש לראות, שבני־ישראל היו יורדים מנגב כנען מצרימה מפני הרעב והבצורת. כאן נושבו רבים מהם על שדמות גושן, הסמוכה אל המדבר, שהיתה מקום־תחנות לנודדים. זמן נדידה זו קשה לקבוע אפילו בקירוב. אין ידוע מהו היחס שבינה לבין שלטון ההיקסים במצרים (עד שנת 1580). קביעת הזמנים מן הנמנע היא כאן מפני שנדידת בני־ישראל למצרים לא בבת־אחת היתה אלא נמשכה ימים רבים: משפחות משפחות מישראל היו יוצאות בתקופות שונות מכנען או מן המדבר לגבולי ארץ מצרים, בשעה שמשפחות אחרות מישראל היו מפוזרות בין נגב כנען ובין מצרים. יש לשער, שעם־ישראל בכללותו לא נתרכז במצרים מעולם. זכר לדבר אנו מוצאים בספור־התורה, שמתחלה ירד יוסף למצרים ואחר־כך ירדו אחיו: יתכן כי שבט יוסף (שנחלק לשני שבטים — אפרים ומנשה) היה החלוץ העובר לפני העם, שירד לארץ מצרים בשעה שיתר שבטי ישראל נשארו עדיין בארץ כנען או נדדו במדבר.

וראוי לשים לב לדבר, שדוקא מן המדבר מביא משה לבני־ישראל המשועבדים במצרים בשורת יציאתם לאותו המדבר עצמו וכניסתם לארץ־כנען, שנתן אלהים לאבותיהם [1].

שעבוד בני־ישראל בגושן בימי אחד ממלכי־מצרים גרם להם שיצאו את מצרים. מי הוא „פרעה של שעבוד", שהעביד את בני־אסיא, כמנהג עריצי מצרים, בבנין מצבות־זכרון וערים, ומי הוא „פרעה של גאולה", שהוכרח לשלח לחפשי את עבדיו בני־הנכר? שאלה זו, התלויה בקביעת זמן גלות־מצרים, נפתרת על־ידי החוקרים בפנים שונים. יש סבורים, ששעבוד ישראל היה בימי פרעה תותמוֹש השלישי (לערך שנת 1500), שמשל גם בארץ־כנען, ויציאת־מצרים היתה בימי אמנופיס הרביעי (שנת 1380 לערך), בשעה ששלטון מצרים בארץ־כנען נתרופף מפני כבושי החבירי הנזכרים למעלה ומפני הסכסוכים הפנימיים שבכנען. דעה אחרת מיחסת שעבוד ישראל למלכות רעמסס השני (1300—1235 לערך), ככתוב בתורה: „ויבן ערי מסכנות לפרעה את פיתום ואת ר ע מ ס ס", ויציאת מצרים היתה בימי יורש־כסאו מרנפטה או מנפטה (1235—1215 לערך), בשעה שמצרים נחלשה על־ידי התפרצות הלובים לארץ ומרידות בגלילות אסיא. לשיטתנו, הרואה בישוב שבטי־ישראל במצרים השתלשלות ממושכה, קרוב לודאי סדר זה של המאורעות: א) נדידת משפחות אחדות מישראל לדלתא המזרחית של הנילוס התחילה עוד בימי שלטון ההיקסים במאה הי"ז. ב) אחרי גירוש „הרועים", כשקמו המצרים אחוזי בולמוס החבה לארצם והשנאה ל„בני־אסיא" והלכו לכבוש את סוריא וכנען, נפגעו גם בני־ישראל שבגושן מתגרת תנועה אנטי־אסיאטית או אנטי־שמית זו. יתכן איפוא, ש„גלות־מצרים" התחילה במאות הט"ז והט"ו, בימי תותמוֹש השלישי, ולאחר זמן, בימי רעמסס השני, נעשה השעבוד אכזרי ביותר. ג) לחץ זה הביא לידי כך, שבימי פרעה מנפטה המולך אחרי תותמוֹש השלישי התקוממו בני־ישראל בשעת מהומה במדינה, פרקו עול השעבוד מעליהם ויצאו אל המדבר, מקום שם התחברו אל בני־עמם הנודדים, והלכו לארץ כנען, שעוד מלפנים נשארו בה קצת משבטי־ישראל היושבים על הקרקע ובארצות־הגבולין שלה נשתקעו העממים „העברים" הקרובים לישראל

1 קצת ודאות יש בהשערה (של וינקלר ועוד), כי בזכרונות שהגיעו לידינו. בין בכתבי־היתדות בין במקרא, נתערבבו שני מושגים גיאוגרפיים: מ ו צ ר י (או מצור) — מדבר שבערב הצפונית בין מצרים וכנען, ו מ צ ר י ם — אדמת מצרים הסמוכה למצור. אם נניח שכן הוא, יתכן שרוב מנין גדודי ישראל נמצא במצור שבערב, ומהם נפרדו שבטים שקבעו מושבם בגושן, בקצה ארץ מצרים.

קרבת־נגע; מואב, עמון ואדום. על סף המאה הי"ג והי"ב התחיל אותו כבוש כנען בידי ישראל שנמשך שנים שלשה דורות[1].

כך חזר הגלגל בתנועה ההיסטורית של עם ישראל. מפני קושי השעבוד נתחלפה נטית־הנדידה בנטיה להיי ישוב על אדמת כנען שישבו בה לפנים אבות האומה. הימים הרבים של שעבוד ונדודים עוררו בבני־ישראל שיצאו ממצרים שאיפה לחירות ולמשטר מדיני על אדמתם. אלא שאדמה זו עדיין היתה טעונה כבוש, ותנאי קודם למעשה היתה התאחדות השבטים השונים של ישראל ועשיתם להטיבה לאומית אחת בעלת דת מסוימת אחת ויעודים משותפים. סמל כל השאיפות הללו היה משה — הגדול שבגבורים הלאומיים בישראל.

משה הוא גבור האגדה המקראית, אבל עצם אישיותו, בגבולות האפשרות הממשית להתגלות הגאוניות, אינה כלל אגדית ויצירה פיוטית כדעת רבים. את השם משה[2] אין למנות על שמות־האבות שאינם אלא סימן לבנים. שם ציירה האגדה המקראית בטופסי האבות את קבוצי השבטים ומאורעותיהם ההיסטוריים על יסוד זכרונות העם, וכאן היא מציירת, אמנם בסממנים פיוטיים, אישיות גדולה אחת, משכמה ומעלה גדולה מן הדור: דַּבָּר בתנועת השחרור של העם, מחוקק ונותן־תורה, שאיחד את השבטים הקרובים קורבת־נגע ועשאם ל ע ם. אישיות זו ודאי מציאות היסטורית היא עד כמה שכחותיה מתגלים בדרך הטבע. אגדת־הדורות מיחסת למשה כל מעשה הבנין הצבורי והרוחני של האומה שנעשה במשך מאות בשנים, אבל רק הרחב הרחיבה היקף פעולתו ולא המציאה את עצם אישיותו ויסוד מעשהו. יפה אמר מי שאמר: אילו לא היה משה בעולם צריך היה להמציאו — כי בלי אישיות זו אין להסביר מהפכה היסטורית כזו, שהיא פרי רצון העם המתגלה בעל כרחו בפעולת המנהיגים, הם המביעים העליונים של רצון זה. גבור אגדי לא היה נחרת בזכרון העם בצורה ממשית של מחוקק יצירתו של חמורפי מלך בבל שחי כמה מאות־שנים לפני משה. חמורַפִּי מצויר במצבת־הזכרון בתבנית אדם המקבל את החוקים (היותים על לוח?) מידי האל שָׁמָש, ומשה מתואר כנושא „לוחות העדות" מראש הר־סיני, מאת האל יהוה. כאן ושם בולטים דברי־אגדה בתיאור הפרטים, אבל עצם הענין ופעולתו—ממש. ואם נשים לב לדמיון הרב שבין תוכן „חוקי חמורפי", שנתגלו

[1] עי' תוספת ג'.

[2] בניגוד להסבר שבתורה, שנקרא בשם משה „כי מן המים משיתיהו", רואים חוקרי דברי ימי מצרים בשם זה שורש מצרי מוס, שפירושו בן, והוא נכלל בשמות מלכי מצרים בימים ההם: אח־מוס, תות־מוס. ראיה לדבר, שהשם משה לועזי הוא, יש לראות בעובדא זו, שאין השם הזור ונמצא בתקופת המקרא: אחוז הוא במעשה יציאת־מצרים.

לפני שנים מועטות (1902), והחלק הקדום שב„ספר־הברית" המקראי (שמות, כ"א–כ"ב), הרי נשיג את הסביבה התרבותית שבה יכול היה להתפתח בלי שום נסים הגרעין של „תורת־משה". בדמיון זה נראית הקורבה הקדומה של ישראל למקורות התרבות הבבלית־כנענית והתרבות המצרית בימי קדם (עי' למטה, § 10).

חוקר דברי־הימים אינו יכול, מבלי לסור מבסיס המדע, להגדיר בדיוק היקף פעולתו של משה באיחוד שבטי־ישראל ומטותיו לעם אחד, אבל חייב הוא להודות, שדוקא בימי משה התחילה ההתלכדות הפנימית של מטות בני־ישראל, שקדמה להתחברותם בארץ אחת. ליצירת אחדות פנימית זו נצרך היה מניע דתי, כי כל התרבות הקדומה היתה מבוססת, כדוגמת הבבלית והמצרית, על יסודות דתיים, ביתר דיוק — על יסוד העבודה לאלהות מסויימת או לריבוי־אלהות. אין אומה קדומה מכירה עצמה כחטיבה מוסרית או רוחנית אלא אם כן היא מכירה בכח אלהי מסויים, שהוא שר של אומה זו, המורה לה דרך־חיים מיוחדת לה בין שאר העמים. אותו המושג הגס והסתמי של אלהות, שהיה ודאי שולט בקרב בני־ישראל „קודם מתן־תורה" והובע בשם־העצם „אל" או „אלהים" המשותף לבני־שם, לא היה עלול ליחד אותם לחטיבה רוחנית מיוחדת. האל הכללי יכול היה לברוא את העולם, אבל רק אל מיוחד יכול היה, לפי מושגי הזמן ההוא, לברוא אומה בארץ פלונית ובמדינה פלונית. אלה היו ההנחות של משה בשעה שהרגיש עצמו ראוי להוציא אל הפועל את המעשה הרב של שחרור שבטי־ישראל ואיחודם לשם משטר מדיני.

לתכלית זו בחר לו משה כלי־שרת מן המצויים בסביבתו. לפי המסורת נולד במצרים ומשבט לוי היה, וכשגדל הלך למדבר הורב או סיני ושם נראה אליו יהוה, אלהי־ישראל, בלבת־אש מתוך הסנה. אלהי הר־סיני, זה האולימפוס של מדבר ערב הצפונית, שעתיד להיות שר האומה הישראלית, שולח את משה להציל את בני־ישראל מן הלחץ אשר מצרים לוחצים אותם על מנת שאחר־כך „יעבדו את האלהים על ההר הזה". מהומות שקמו בימים ההם במצרים וצרה גדולה שבאה על המצריים על שפת ים־סוף (סמוך לתעלת־סואץ של היום) נתנו לשבויי־גושן את היכולת לצאת מבית־העבדים ומשה בראשם. הנגאלים הולכים קודם כל להר־הקודש הוא סיני ושם הם שומעים מפי יהוה ביד משה את הדברות הראשונות של אמונה, מוסר ותקון־העולם. יתכן, שסיני קדוש היה לישראל עוד קודם לכן כמו שקדוש היה לבני־קיני, והם נצר ממשפחות המדינים הנודדים המתיחשים אף הם לשבטים ה„עבריים". התורה מספרת, כי עוד לפני יציאת־מצרים נשא משה לאשה בת יתרו כהן מדין, ואחר־כך היה נמלך בחותנו בסידור חיי העם במדבר, ואחי אשתו חובב „היה לעינים" לבני־ישראל במסעיהם

במדבר. אפשר שמתוך קירבתו לכהן אלהי־סיני, השוכן בראש ההר בעמוד אש וענן, בא משה לידי החלטה לבחור הר קדוש זה למקום גילוי־שכינה. כאן נכרתה ביד משה „בריתי בין עם ישראל ויהוה אלהיו, שתכליתה היתה להזק את הברית הרוחנית שבין השבטים. מעשה סידורם הפנימי התחיל בתחנה השניה במסעי בני־ישראל ממצרים לכנען – בנאות קָדֵש, בקצה ארץ אדום, ששם נמצאו עדיין שיירי משפחות־ישראל שנושבו לפנים. עצם השם „קדש" מעיד על כקום זה שהיתה בו קדושה דתית[1]. שָׂם שָׂם משה חוק ומשפט לישראל, ולפיכך נקראו מעינות־המים שבמקום ההוא „עין־משפט" ו„מי־מריבת־קדש"[2]. זכר לדבר נמצא בברכת משה (דב' ל״ג, ב' וד'):

יְהוָֹה מִסִּינַי בָּא וְזָרַח מִשֵּׂעִיר לָמוֹ,
הוֹפִיעַ מֵהַר פָּארָן וְאָתָה מֵרִבְבֹת קֹדֶשׁ [מִמְּרִיבַת קָדֵשׁ].
תּוֹרָה צִוָּה לָנוּ מֹשֶׁה, מוֹרָשָׁה קְהִלַּת יַעֲקֹב.

כל פעולה זו של המנהיג בדרך ממצרים לכנען היתה עבודת־הכנה: ראשית סידורו של עם נודד למחצה ומשועבד, שהתכונן לעמוד על הקרקע ולהיות בן־חורין בארצו. ניתן תוקף דתי כביר לשאיפת העם, שיצא מתקופת הנדידה ופרק מעליו עול זרים והלך לרכוש לו ארץ מעבר למדבר. הצד הלאומי והדתי נתלכדו לאחדים במעשהו הרב של משה. אין אנו יודעים כיצד היה הדבר, אבל רואים אנו את התוצאות ההיסטוריות של המעשה: שבטים מפורדים נתאחדו לתכלית מסויימת והולכים לכנען, מקום שם המו גלי נדידת העמים וכשל שלטון מצרים, ואחרי מלחמה ממושכת הם כובשים להם את הארץ, כלומר יוצרים את הבסיס העיקרי של מנוחה ונחלה לאומית. בזה נשלם הפרק הראשון שבמעשה התיהדות עם ישראל מקרב הסביבה העממית ומתחיל פרק שני — ההתאחדות הארצית.

---

1 בשם קדש נקראו כמה מקומות קדושים: קדש של סוריא על נהר אורונטס, קדש נפתלי סמוך לגבול צור ועוד. המקום קדש שבמדבר־סיני נקרא בתורה "קדש־ברנע".

2 בראשית י״ד, ז׳ ובמדבר כ״ז, י״ד.

פרק שני.

כבוש ארץ כנען וימי השופטים.

48. כנען ועבר הירדן.

בשם כנען (מצוי גם בכתבי־היתדות בצורת Kinahna) נקראה מאז מעולם רצועת הארץ בין הים התיכון ממערב, הירדן ממזרח, הרי לבנון מצפון והמדבר שבין אסיא ואפריקי מנגב. הירדן מבדיל מצד מזרח בין רצועה זו ובין רצועת־הערבה הנמשכת לארכה, הנקראת עבר־הירדן וסמוכה למדבר־סוריא. שתי הרצועות הללו, המערבית והמזרחית, היו במשך כמה דורות מחוברות ולאחר זמן קראו אותן היונים בשם הכולל פלשתינא, על שם ה„פלשתים", הקרובים ליונים קרבת־גזע, שישבו בשפלה הדרומית־מערבית שעל שפת הים. כל ארץ פלשתינא, היא ארץ־ישראל, תפסה בימי־קדם שטח לא גדול, כחמש מאות פרסאות מרובעות—שהם כ״ז אלף קילומטרים מרובעים לערך, בין מדות־הרוחב 31—34 ומדות־האורך 34—36.

בגבול הצפוני של כנען מתנשאים זה לעומת זה שני רכסי־הרים: הלבנון ומול־הלבנון, הוא הרמון. המים הנוזלים מהרים אלו נקוים לפלגים ומהם אפיקי הנהר הראשי בארץ, הירדן. הירדן נמשך בקו ישר מצפון לדרום, עובר בתוך ים־כנרת או גינוסר ומשתפך בנגב לתוך ים־המלח. נהר זה שוטף בבקעה עמוקה, היורדת במדרון תלול כלפי דרום עד שבמקום שפך הירדן לים המלח רָמת המים בנהר ובים נמוכה ארבע מאות מֶטרים מרמת־המים שבים התיכון. מפני הזרם העז שבירדן התחתון אין אניות מהלכות בו.

חבל הארץ שבין הירדן וים התיכון מפוצל על־ידי הרים בעלי גובה של שמונה מאות עד אלף ומאתים מטרים בחשבון ממוצע, ויסודתם בהררי־צפון העצומים—הלבנון והחרמון. שתי שרשרות הרים — הרי אפרים בטבור הארץ והרי יהודה בנגב — נמשכות לרוחב ארץ כנען, וביניהן השתרעו עמקים מפורסמים בפוריותם: עמק יזרעאל בין הר תבור והר הכרמל, עמק השרון והשפלה. בקצה הדרום השתרע הנגב, והוא א־ץ חררים השופעת והולכת עד מדבר סיני. כך נחלקה כנען בדרך הטבע לשלש רצועות לרחבה של ארץ, שמהן נפתה

הצפונית, הוא הגליל התחתון, לחוף צידון; הבינונית, הגליל העליון ושומרון, נטתה לחוף הים שבין עכו־חיפה ויפו, והדרומית, ארץ יהודה—לחוף פלשתים בין יפו ועזה. בעבר הירדן רבו המישורים הגבוהים, היורדים מדרגות־מדרגות כלפי מערב, אל הירדן. לפיכך כל הנהרים בחלק זה של ארץ ישראל שוטפים לצד מערב. הנהרות יַרמוך ויַבּוק משתפכים לתוך הירדן בזרמו התחתי, והנהר ארנון בדרום משתפך ישר לתוך ים־המלח. ארנון ויבוק הבדילו לאחר זמן בין ארצות מואב ועמון שבדרום ובין הגלעד והבשן של ישראל בצפון. לפיכך נקרא כל עבר־הירדן הישראלי בשם הכולל גלעד.

האקלים של ארץ־ישראל משונה בחלקים שונים של הארץ, אף כי קטנה היא בשטחה. בהרים ובמישורים הגבוהים ממוצע הוא, ובשפלה שעל שפת הים, וביחוד בבקעת הירדן, סמוך לים המלח, חם הוא ביותר. תקופות־השנה קבועות הן: מניסן ועד תשרי ימות ההמה, וממרחשון עד אדר ימות הגשמים בהפסקות קצרות. הגשמים הראשונים של סתיו, ה„יורה", והגשמים האחרונים באביב, „המלקוש", מַפרים את האדמה מן הזריעה עד הבִּכּור. ברצועת־הארץ המערבית, בארץ כנען, היו בימי־קדם מזרע התבואה ומטעי הכרמים עולים כפורחת. מדרונות ההרים ביהודה היו מכוסים גפנים ועצי זית, ושדות הגליל עטפו בר. עבר־הירדן, ארץ־הערבה, נוחה היתה לגידול בהמות ולמעשה החָלב. משונים זה מזה היו גלילי שני היאורים—ים כנרת וים המלח. מי כנרת מתוקים הם ומלאים דגים, על שפת היאור גדלים גפנים, זיתים ושאר עצי־פרי. ובים המלח המים ספוגים מיני מלח וזפת, ועל שפת הים מצויים „בארות בארות חֵמָר" (מכאן השם הרומי של ים המלח „ים אַספלטי"); דגים אין להם חָיות במים מעובים אלו, ונדותיהם מדבר הם ונאות־דשא מועטות בהם. הנחלים הקטנים שבארץ ישראל חָרֵבים בימות החמה, אבל בימות הגשמים מימיהם מרובים ובשעה שהם עוברים על גדותיהם הם משקים את סביביהם.

מקומה של כנען בדרך בין בבל ומצרים משך אליה מאז מעולם עיני שתי הממלכות הצרות זו לזו ולא נתן לארץ להיות למלכות בפני עצמה. המערב שעל שפת הים היה תאות־נפש שליטי גדות־הפרת מעבר מזה וגדות הנילוס מעבר מזה, ומצד מזרח, במדבר סוריא וערב הסמוך לעבר־הירדן, התגודדו כמה עמים נודדים שלטשו עיניהם אף הם בתיאבון של שִׁבְטֵי־נדודים אל „ארץ נחלי מים, עינות ותהומות יוצאים בבקעה ובהר, ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורמון, ארץ זית שמן ודבש" (דברים ח', ז'—ח'). ובשעות שהיתה שליטת בבל או מצרים רופפת בכנען, והמלכיות הקטנות שבארץ לא יכלו לעמוד בפני ה„ברברים" העולים עליהם, היו בני־המדבר פושטים על הארץ וכובשים

קְצת מקומות. נדידות־עמים כאלו לכנען ולעבר־הירדן היו נשנות ...ן־ל...ן — ופעם אחת נִשָּׂא בזרם־הנדידה גם עם ישראל.

בימים ההם, בשעה ששבטי ישראל שיצאו ממצרים ומן המדבר הסמוך לה היו נעים ונדים בחצי־האי סיני ובנאות קָדֵש והולכים ומתקרבים לכנען, היתה ארץ זו נושבת מבפנים ובירכתיה קהל־גויים, שרובם בני־שם. בפנים הארץ ישבו **הכנענים** — קבוץ עממים קטנים, ששמותיהם לא נשתמרו אלא בספרי־המקרא (היבוסים, החוים וכו׳). אדמתם מחולקת היתה לכמה מלכיות קטנות (ל״א מלכים), שמושליהן כפופים היו למצרים. מיושבי כנען הצטיינו בקרן צפונית־מערבית, בין הלבנון וים התיכון, **הצידונים** — עם חרוץ של יורדי־הים, שתפסו מקום חשוב בהתפתחות מסחר־המדינות בימי־קדם. ראשי המרכזים שלהם נמצאו בשתי ערי החוף — **צור וצידון** — ומכאן שמותיהם צידונים וצורים (והיונים קראו להם **פיניקיים**). כנראה, נכנסו ישראל לארץ כנען סמוך לאחר התבצרות הצידונים, שגרשו ממקומותיהם את בעליהם הקודמים — את החתים והאמורים.

יתכן שנירוש זה של האמורי מצפון הארץ הוא שגרם ליציאתו לצד מזרח, לעבר הירדן, ושם עלה בידו ליסד זמן קצר לפני בוא הכובשים הישראליים מלכות גדולה שפרשה מצודתה על העממים הקטנים שבשכנותה. על־ידי המלחמה עם בני־ישראל ונצחונם של הללו (עי׳ הסעיף הסמוך) היתה תבוסת האמורים שלמה: מאז פסקו לפעול בארץ כנען בבחינת כח מדיני. ארצות־שליטתם בטבור עבר־הירדן עוברות לידי ישראל, ובצפון עתידים הארמים לרשת את מקומם ההיסטורי.

בקרן דרומית־מזרחית מעבר הירדן וים המלח ישבו שני עממים קטנים מקהל הגויים ה״עברים״: **מואב ועמון**. העמונים התגוררו במעלה הנהר יבוק המשתפך אל הירדן התחתי, והמואבים — דרומה, בדבל נהר ארנון המשתפך אל ים המלח. בקצה נגב כנען שכן הגוי השלישי מגויי ה״עברים״ — **האדומים**, אחיהם בני־גזעם של ישראל על־פי אגדת יעקב ועשו. האדומים ישבו בערבה, שהיא המשך מדבר ערב, וברבות הימים התערבו בערביאים הנודדים ובשאר נודדי המדבר (בתורה מרומזים הדברים בספור על עשו שלקח את נשיו מבנות ישמעאל ושאר עממים: בראשי׳ כ״ח, ט׳; ל״ו, ב׳ וג׳). לעמי המדבר הללו שייכים גם **המדינים והקינים**, שחנו מסביב להר סיני ונתקרבו לזמן־מה אל הישראלים הנודדים.

קרן דרומית־מערבית של כנען, על שפת ים התיכון, בין יפו ועזה, נכבשה במאה הי״ב, זמן קצר לאחר כניסת ישראל לארץ, בידי **הפלשתים**, עם שלא מגזע שם, כנראה מגזע־בני־חת, שיצא מאיי יון או מאסיא הקטנה. לא עברו ימים

מועטים ועם תקיף זה תפס בדרומה של רצועת־הים אותו המצב שתפסו הצידונים בצפונה.

§ 5. כבוש עבר הירדן וכנען

ריבוי הגוונים של העמים יושבי ארץ כנען ומצבה המדיני הרופף מסבת רפיון השליטה המצרית פתחו שערי הארץ לכובשים מן החוץ. על סף המאה הי"ג והמאה הי"ב חזר ואירע מה שאירע לפני מאתים שנה, בימי עלית החבירי והמלחמה הפנימית בכנען. אחרי מות פרעה רעמסס השני התחילה מתפרדת הבילת הארצות באסיא שנתחברו בזרוע תחת יד מצרים. מרידות שונות באפריקי ובאסיא בימי פרעה מנפטה, בין שנות 1235 — 1215, ומהומות במצרים גופה עמדו להם לבני ישראל שיצאו מבית־העבדים להתחבר אל בני־עמם או אל העממים הקרובים להם קורבת־גזע, שנדדו במדבר סיני וסמוך לנאות־קדש, על מנת ללכת משם לארץ כנען. בני־ישראל נתאחדו לברית־עם על־ידי מעשה רב של מעמד הר סיני ומתן תורת־משה ומיועדים היו ללכת ולכבוש את ארץ־ירושתם „אשר נשבע יהוה לאבותם לתת להם". בעין פקוחה הסתכלו במאורעות שבארצות עבר־הירדן וכנען והמתינו לשעת־הכושר כדי להתחיל במעשה הכבוש. התורה מספרת, כי מקדש נשלחו לארץ כנען מרגלים לתור את הארץ. כששבו ספרו כי טובה הארץ מאד מאד והיא זבת חלב ודבש, „אפס כי עז העם היושב בארץ והערים בצורות גדולות מאד". העם חרד חרדה גדולה, ותחת ללכת לאורך הים דרך ארץ־פלשתים הקרוב עשה סבוב דרך המדבר וארצות אדום ומואב אל עבר־הירדן. אחת המלחמות המצויות בין עממי־כנען הקילה לישראל את הכניסה לארץ, ובודאי יד קצת התושבים היתה באמצע.

מלחמה פנימית זו באה כעין המשך של אותה נדידת העמים על אדמת כנען, שמכתבי תל־אמרנה מעידים עליה (למעלה, § 1). על־פי המסופר בתורה (במדבר כ"א) על סמך מקורות קדומים נלחם מלך האמורי במלך מואב „ויקח את כל ארצו מידו עד ארנון"; וסיחון מלך האמורי ישב בעיר ח ש ב ו ן. בינתים חנו בני־ישראל במסעיהם „מעבר ארנון", סמוך לחשבון. „ויאסוף סחון את כל עמו ויצא לקראת ישראל המדברה וילחם בישראל, ויכהו ישראל לפי חרב ויירש את ארצו מארנון עד יבוק, וישב ישראל בכל ערי האמורי בחשבון ובכל בנותיה". יתכן שהמואבים עזרו לישראל במלחמה זו ובשכר זה הושבה להם הארץ מנגב לארנון, ובצפון, בגלעד ובבשן, נושבו הכובשים החדשים, בני־ישראל. כך שחקה להם השעה לישראל וזכו לפתע פתאום בארץ עבר הירדן. שעה מכריעה זו בדברי ימי ישראל השאירה זכר בשירת־העם הקדומה, שנאספה

לפנים בספר „מלחמות יהוה״. והתורה מביאה מספר אבוד זה קטע אחד משיר־עם לזכר כבוש מואב על ידי האמורי ונצחון ישׂ־אל שלאחריו:

בֹּאוּ חֶשְׁבּוֹן, תִּבָּנֶה וְתִכּוֹנֵן עִיר סִיחוֹן.
כִּי אֵשׁ יָצְאָה מֵחֶשְׁבּוֹן, לֶהָבָה מִקִּרְיַת סִיחֹן,
אָכְלָה עָר מוֹאָב, בַּעֲלֵי בָּמוֹת אַרְנֹן.
אוֹי לְךָ מוֹאָב, אָבַדְתָּ עַם כְּמוֹשׁ! [1]

בני־ישראל עמדו על סף ארץ כנען. רצועת הירדן הבדילה בין הכובשים לארץ הפוריה שמעבר הנהר. ל„עיר־התמרים״ יריחו. הנודדים העיפים כָּמהו למקום שם צפויים היו להם חיי מנוחה ונחלה. האגדה מסמלת געגועי־עם אלו בכליון־נפשו של משה לפני מותו, כשהראהו אלהים מ־אש־הפסגה בהר־נבו את כל ארץ־כנען, שנגזר עליו שלא יבוא שמה. את מקומו של המנהיג לקח יהושע בן נון משבט אפרים, שמשה סמך את ידיו עליו. השעה נוחה היתה לכבוש הארץ: בכל ארץ כנען פשטה השמועה כי כובשים חדשים עולים, שנצחו את סיחון מלך־האמורי האדיר. ולב מלכי כנען נמס „ולא היה בהם עוד רוח מפני בני־ישראל״. בינתים עבר מחנה־ישראל את הירדן, לכד בתרועה — ודאי בסיוע קצת מתושבי העיר — את יריחו ה„סגרת ומסוגרת״ וחנה בגִלְגָּל הסמוכה. כאן הוקם גל־אבנים לזכרון כניסת ישׂ־אל לארץ כנען, ומכאן היו בני־ישראל יוצאים ללכוד ערי כנען הדרומית והאמצעית.

אל קצה הנגב הלך בתחלה מחנה אחד משבט יהודה, שנבדל מכלל בני־ישראל ביחד עם שבט שמעון ובקש לכבוש קרקע לעצמו בכחותיו הוא[2]. בסיוע בני־קיני, בעלי־ברית ישראל במדבר סיני, שפרצו אל נגב כנען, לכדו שבטי יהודה ושמעון את הארץ מדרום לירושלים. שבטים אלו נתבצרו בארץ־כבושם ולא השתתפו בכבוש כנען האמצעית והצפונית, שנעשה קצתו בידי ברית שאר השבטים וקצתו בידי שבטים בודדים, כל אחד לנפשו. רק שבט אחד נחשב בימים ההם לראש וראשון בישראל, הוא שבט אפרים ונשיאו יהושע בן נון.

כנען האמצעית, הוא חבל הארץ מצפון לירושלים ועמק יזרעאל במרכזו, מחולק היה לכמה מלכיות קטנות, שלא היו אלא ערי־פרזות קטנות.

---

[1] במדבר כ״א, כ״ז-ל׳. מקור שיר זה נראה מן הפסוקים י״ד-כ׳ באותו פרק, ששם מובאים שירים דומים (על דבר מואב ועל דבר הבאר) מתוך „ספר מלחמות יהוה״.

[2] יש משערים, שיהודה נבדל מברית־השבטים עוד במדבר, קודם שעברו בני־ישראל את הירדן, ונכנס לנגב־כנען ישר מנאות־קדש. השערה זו תוכל לשמש באור לפרק הראשון בספר שופטים.

על־פי רוב היתה התנגדות הערים הללו לישראל רפויה וכבושן לא היה קשה ביותר. רק במקומות מועטים הוכרחו בני־ישראל להלחם מלחמה כבדה ולהשתמש בתחבולות־ערמה (למשל כבוש עיר עַי מקדם לבית־אל). ויש שיושבי המקום נבהלו לשמועה כי הכובשים באים ויצאו לקראתם להשלים עמהם (הגבעונים). אבל היו גם מלכים שכרתו ברית להלחם בישראל. חמשת מלכי „האמורי" (מלך ירושלים, מלך חברון, מלך ירמות, מלך לכיש ומלך עגלון) נאספו ועלו על צבא יהושע, אלא שהוכו מכה גדולה בגבעון, מכת חרב ומכת ברד, עד שהיו „רבים אשר מתו באבני הברד מאשר הרגו בני ישראל בחרב". על־פי שירת־עם קדומה התפלל יהושע לאלהים ותפלתו הועילה, שהשמש עמד בחצי השמים ולא אץ לבוא כיום תמים כדי שיהיה סיפק לבני־ישראל לעשות נקמות באויביהם הנסים מפניהם:

„שֶׁמֶשׁ בְּגִבְעוֹן דֹּם וְיָרֵחַ בְּעֵמֶק אַיָּלוֹן!"

וַיִּדֹּם הַשֶּׁמֶשׁ וְיָרֵחַ עָמָד עַד יִקֹּם גּוֹי אֹיְבָיו.

ערי מלכי־הברית נלכדו, חוץ מירושלים או יבוס, שבה נתבצר עם היבוסים העז ובני־ישראל לא יכלו להם עוד ימים רבים. נלכדו גם ערי טבור הארץ, ברצועת הרי אפרים. המקומות אשר בהרים נכבשו בקלות יתרה, כי יושביהם לא יכלו להתיצב בפני רוכבי־המדבר המהירים, אבל במישור נשארו כמה ערים בצורות שלא נלכדו ביד בני־ישראל, כמו כן לא נלכדו ערי־הים. במלחמות אלו השתתפו בעיקר שבטי בני יוסף (אפרים ומנשה) ובנימין, ושבטים אלו נושבו אחר־כך באמצעיתה של כנען.

מכנען האמצעית הלכו בני־ישראל לכנען הצפונית (הוא הגליל העליון). כאן, על־יד מי־מרום, נועדו מלכי־הצפון ויבין מלך חצור בראשם להלחם עם ישראל. ואף על פי שהיה בחיל מלכי־הברית „עם רב כחול אשר על שפת הים לרוב וסוס ורכב רב מאד" הכום בני־ישראל „עד בלתי השאיר להם שריד" ורדפו אחריהם עד צידון רבה.

בנצחון זה תמו על־פי המסורת גבורותיו של יהושע. לאחר כמה שנות מלחמה נלכדה ארץ כנען בכמה מקומית, אבל לא כולה: הרבה ערים שבתוך הארץ, ביחוד בצפון, נשארו בידי יושבי הארץ. הכבוש לא היה שלם, והרחקת הכנענים תמשך עוד זמן רב, כל ימי תקופת־ה„שופטים".

הארץ הכבושה נחלקה לבני־ישראל „כמחלקותם לשבטיהם": כל שבט קבל חבל מסוים, על־פי־רוב אותו החבל שלקח מיד תושבי הארץ בחרבו ובקשתו, לפעמים בלי סיוע שער השבטים. בערבות עבר־הירדן נושבו שבטי הרועים ראובן וגד, בנגב, ממערב לים המלח, שכן לבדד שבט יהודה,

ובינו ובין אחיו בטבור הארץ ישבו היבוסים בירושלים והסביבה. סמוך לו, בערבות הנגב, נדדו בני שבט שמעון שנטמע אחר־כך ברוב נודדי־המדבר. בטבור ארץ־כנען נתבצרו שבטי אפרים ומנשה, בנימין ודן. לבסוף נושבו בצפון הארץ שבטי יששכר, זבולון, אשר ונפתלי בין מעלה הירדן וימה של צידון. לשבט לוי, שממנו יצא משה, לא היתה נחלה אלא נפוץ היה בישראל בנחלות שאר השבטים ולאחר זמן נהיה למעמד מיוחד של כהנים ועובדי עבודת־הקדש. ברבות הימים שינו קצת שבטים את מקומותיהם אם מפני שצר להם המקום או מפני ששכניהם הציקו להם. בני־דן עברו מטבור ארץ כנען לקצוי צפון, על גבול צידון. שתי משפחות משבט מנשה, גלעד ומכיר, עברו מטבור ארץ כנען אל עבר־הירדן, לארץ גלעד (שנקראה כך על שם יושביה החדשים) ובשן, וישבו בצד שבטי־הרועים שנאחזו שם קודם לכן.

במשך כל ימי כבוש כנען לא נשמע שמצרים המושלת בארצות הללו עד הנה, תבוא להגן על מלכי כנען הכפופים לה. בכל אופן אין ספורי המקרא מספרים כלום על מצרים באותה שעה. רק בזכרון מצרי אחד נזכר בדברים סתמיים מסעו של פרעה למלחמה על כנען. בעמוד־זכרון שנמצא בימינו בחורבות „היכל המתים" סמוך לנוא־אמון נשתמרה כתובת ארוכה המכילה שיר ושבח לכבוד נצחונותיו הגדולים של פרעה מנפטה על בני־לוב שמרדו באפריקי ועל עממים שונים באסיא. מאורעות אלו אירעו בשנה החמישית למלכות מנפטה, כלומר סמוך לשנת 1230 לפני סה"נ. בכתובת נאמר בתוך שאר הדברים: „לוב נחרבה; חתה (ארץ בני־חת) שלוה; כנען היתה לבז... הלכה בשבי אשקלון, נלכדה גזר, נהרסה ינועם. ישראל — מתי מספר (נשארו) ואין לו עוד זרע". מהו נצחון זה על ישראל? רוב החוקרים משערים, שבאותה שעה יצאו ישראל ממצרים והעם המשוחרר נמצא בדרכו לארץ כנען. אי־אפשר ש„ישראל" כבר תפס מקומו בין עממי כנען ועליה שפרעה נצחן. ואפילו אם נניח שבני־ישראל כבשו את כנען קודם לכן או שעוד לפני הכבוש גרו שם משפחות־ישראל שלא היו משועבדות במצרים כלל, עדיין קשה להבין למה לא נשתמר במסורת ישראל שום זכר לעליתו המשחיתה של פרעה מנפטה על ארץ־כנען. עלינו לשער איפוא, שאותו ההמנון לפרעה המנצח לא דק, וקרוב לודאי שמלך מצרים הוכרח לעמוד על נפשו מפני העממים המתפרצים שבאפריקי או ש„נצחון" זה על ישראל היה במדבר, בשעת יציאת־מצרים, כשלא נשאר שם כלום מ„זרע־ישראל". איך שהוא לא יתכן כי תיכף לאחר שבני־ישראל נושבו בארץ־כנען עלה עליהם מלך מצרים. אחרי מות מנפטה, בין מלכות למלכות, ישב על כסא־המלוכה „חורי" אחד — בן סוריא או כנען;

אבי השושילתא העשרים, פרעה רעמסס השלישי (לערך 1200—1170), הקים את הסדר בפנים הארץ, אבל גם בימיו התנפלו „עמי הצפון" מסוריא ומארץ כנען על גבולות מצרים. צבא רעמסס הצליח להפיץ גייסות אלו מדרום לצידון; ודוקא בה בתקופה נתבצרו כאן, בנגב שפת־הים של כנען, הפלשתים, והם עם בעל־מלחמות שבא ממרחקים, וגבול הים שלו נשען על כתף ארץ מצ־ים. עם זה נדר בעד מצרים את הדרך לכנען הפנימית במשך ימים רבים. בבאה הי״ב, הם ימי התנהלות ישראל בארץ כנען, לא נזכר כלום על שאיפת מצרים לשוב ולשלוט בכנען, לא במקורות המצריים ולא במקורות ישראל.

§ 6. שבטי ישראל ושופטיהם. ההגמוניא של אפרים.

חלוקת ישראל בנחלתו החדשה לשבטים התאימה אל מדרגת התפתחותו ההיסטורית בימים ההם. בין משפחות־ישראל היה קיים קשר גזעי וגם קשר דתי במקצת, אבל עדיין לא היתה ביניהן אחדות לאומית ומדינית. צורך הכבוש איחד לפי שעה את שבטי ישראל למעשה משותף, וכשנתמלא צורך עיקרי זה נתפרדה החבילה. רוח המלחמה פג, כל שבט ושבט התנהל בנחלתו ושקוע היה במעבר הקשה מחיי־נדידה לחיי־ישוב, התקרב אל יושבי־הארץ הנותרים וקבל מהם מנהגי עובדי־אדמה. הארץ לא היתה תמיד חיבור לשבטים, ויש שהפרידה ביניהם: במקומות שנשארו בין נחלות שני שבטים ערים וגלילות שתושביהם הכנענים לא נכבשו. כבר אמור למעלה, שאחרי כניסת בני־ישראל לארץ כנען נשארו רצועת־הים וכמה מקומות בפנים הארץ, ביחוד במישור ובשפלה, ברשות הכנענים, שהצצו בין שבט לשבט מישראל. ואפילו בתוך נחלת־השבט ישבו לפעמים הכנענים בקרב בני ישראל.

כח־העם שנאצר אחרי התאמצות הכבוש מכוון היה להסתגלות אל התנאים הטבעיים של החיים החדשים, חיי־הישוב. בתקופה ההיא הסתפקו שבטי ישראל במשטר צבורי פשוט ביותר. בראש כל שבט עמד זקן או נשיא שלו, שהיה לו התואר „שופט" (כדומה לזה בשם, ואולי גם בעצם הענין, הם ה„שופטים" בקרתא חדתא של הפיניקיים). בימי־השלום היו השופט שולט בשבטו ובימי־מלחמה היה יוצא לפניו לקראת אויב. מצויים היה שופטים גבורים שנתפרסמו במעשי־גבורותיהם בכל האומה. על־פי רוב היה הדבר בשעות סכנה לשבטים אחדים, כשהוכרחו להתחבר כדי לעמוד על נפשם וגם לקרוא לעזרה את בני־עמם משבטים רחוקים. מנהיג ברית כזאת היה מאחד לזמן־מה כמה שבטים והשפעתו נתפשטה גם מחוץ לנחלת־שבטו. מבריתות זמניות כאלו לשם הגנה צמח קמעא קמעא משטר־הממלכה שבא במקום משטר המשפחה והשבט.

על־דבר ברית אחת כזאת, שאין לקבוע את זמנה אלא בקירוב (בין־שנת 1200 ושנת 1170), מספר „ספר־שופטים" שבמקרא ומאמת את הספור ב„שירת־דבורה", היא השירה העברית היותר קדומה. בכנען הצפונית פרצה מלחמה. גויי הארץ, שהתגוררו שם בין שבטי־ישראל, בין ים כנרת והרי תבור וכרמל, נתחברו יחדו כדי לדחוק רגלי ישראל. גדודי הכנענים, ושר צבאם סיסרא בראשם, היו עולים על מושבות בני־ישראל ומפילים אימה על יושביהן. „חדלו ארחות, והולכי נתיבות ילכו ארחות עקלקלות". כמה ערים נשתעבדו לסיסרא וגדודיו והיו להם למס. גדולה היתה הסכנה לכל השבטים, כי אילו היו הכנענים הולכים ומתגברים עלולים היו בני־עמם בשאר מקומות להתקומם אף הם ולשוב ולכבוש את הארץ מכובשיה. ביחוד נמצאו בין המצרים ארבעת שבטי־הצפון: נפתלי, אשר, זבולון ויששכר. השבטים הללו מעוטי־האוכלוסין לא יכלו בכחותיהם הם להכות את האויב אחור. זקוקים היו לעזרה מטבור הארץ, ששם ישבו בני־אפרים ובני־מנשה התקיפים. כדי להשפיע על בני־המרכז שיבואו לעזרת אחיהם בירכתי־הארץ, צריך היה לעורר בעם את רוח־הגבורה הנרדם ואת הכרת השתוף של כל השבטים כולם. זאת עשתה אשה חכמה ודבורה שמה, שישבה בהר אפרים. אין בידנו לברר, אם היתה באמת „שופטה את ישראל" ו„אשה נביאה" כמסופר במקרא. אבל אין ספק שהיה לה חוש מדיני של שופט־שליט והתלהבות לאומית נביאית. אשה גדולה זו הזעיקה את העם להלחם מלחמת־מצוה ופנתה גם אל נשיאי שבטי הצפון וגם אל בני שבטי אפרים. לקריאתה של דבורה נעתר לראשונה גבור־מלחמה משבט יששכר ושמו ברק. על יד הר תבור אסף חיל גדול מבני שבטי הצפון והמרכז. כנגד חיל זה יצא סיסרא במחנה גדול וב„תשע מאות רכב ברזל". המלחמה נטשה על גדות נחל קישון, סמוך לתענך ומגדו, בעמק יזרעאל. נצחו לוחמי החירות: חיל ישראל הכה את חיל סיסרא. סיסרא עצמו נס והגיע לאוהל משפחת אחת מבית־הקיני הנוח לישראל. האגדה מספרת, כי בעלת האוהל, יָעֵל, קבלה את סיסרא למראית־עין בסבר פנים יפות, השקתו חלב וִישנה אותו ואחר־כך באה אליו בלאט ותקעה יתד ברקתו וימת. חבילת העממים של כנען הצפונית נתפרדה „ותשקוט הארץ".

משירת־דבורה שבספר שופטים (פרק ה') יש לראות, מי הם השבטים שהשתתפו במלחמה זו וכיצד התיחסו אליה שאר חלקי האומה[1]:

[1] אחדים מפסוקי השירה הקשים להילמם מובאים כאן על־פי תרגום השבעים ונוסחאות כתבי־יד (עי' תנ"ך של קיטל Biblia Hebraica).

אָז יָרַד שָׂרִיד לְאַדִּירִים,
עַם יְהוָה יָרַד לוֹ בַּגִּבּוֹרִים.
מִנִּי אֶפְרַיִם שָׁרְשָׁם בַּעֲמָלֵק,
אַחֲרֶיךָ בִנְיָמִין בַּעֲמָמֶיךָ.
מִנִּי מָכִיר יָרְדוּ מְחֹקְקִים
וּמִזְּבֻלוּן מֹשְׁכִים בְּשֵׁבֶט סֹפֵר.
וְשָׂרַי בְּיִשָּׂשכָר עִם דְּבֹרָה,
וְיִשָּׂשכָר כֵּן בָּרָק בָּעֵמֶק שֻׁלַּח בְּרַגְלָיו.
בִּפְלַגּוֹת רְאוּבֵן גְּדֹלִים חִקְקֵי לֵב.
לָמָּה יָשַׁבְתָּ בֵּין הַמִּשְׁפְּתַיִם לִשְׁמֹעַ שְׁרִקוֹת עֲדָרִים?
גִּלְעָד בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן שָׁכֵן,
וְדָן לָמָּה יָגוּר אֳנִיּוֹת?
אָשֵׁר יָשַׁב לְחוֹף יַמִּים וְעַל מִפְרָצָיו יִשְׁכּוֹן.
זְבֻלוּן עַם חֵרֵף נַפְשׁוֹ לָמוּת,
וְנַפְתָּלִי — עַל מְרוֹמֵי שָׂדֶה.

ברשימה זו של השבטים חסרים לגמרי יהודה, שמעון, לוי וגד. יהודה היה נבדל, כידוע, מטבור הארץ על־ידי מושבות היבוסי בגליל ירושלים. שבט שמעון היה קרוב לנודדי־המדבר יותר מלבני־ישראל. שבט לוי, המיועד לכהונה וללויה, לא היתה לו נחלה מיוחדת ונפוץ היה בישראל (עי׳ בראש׳ מ״ט ז׳). וגד, כנראה, הוא המכוון ב„גלעד בעבר הירדן", ששם נתערב במחצית שבט המנשה המכונה גלעד (המחצית השניה של שבט מנשה, שנישבה על גדות הירדן ממערב לגלעד, מכונה בשירת דבורה בשם „מכיר"). כל כובד המלחמה נטלו עליהם שבטי הצפון, וקצת משבטי המרכז סייעו להם.

לזמן קצר נתאחדו רוב השבטים המפורדים מאחר שהכירו בעצמם שהם חלקי עם אחד, „עם יהוה". אבל כעבור המלחמה שוב נתפרדה החבילה. ואף על פי כן היה קיים בתקופה זו מעין מרכז. שבט אפרים המרובה באיכלוסין, שישב בטבור הארץ, ראה עצמו תמיד כ„נזיר אֶחיו" וזכאי היה לתמוך יתדותיו במעלה דתית. בנחלת אפרים בעיר שילה נמצא „ארון יהוה" הקדוש, שעל פי המסורת היה הולך לפנים לפני ישראל במסעיהם בעבר הירדן ובימי כבוש ארץ כנען. מקדש שילה, שבו עמד הארון, כשך אליו כמה עולי־רגל מישראל והכשיר את ההגמוניא של אפרים בהכשר דתי. אלא שהתחלה זו של מרכז רותני עדיין רפויה היתה ביותר ולא היה בה כדי לאחד את השבטים לברית־עם תמידית, המשמשת בסיס למשטר־מדינה.

§ 7. מלחמות־חוץ. נסיונות של מלוכה בישראל. גדעון, אבימלך.

המלחמות הפנימיות מעין מלחמת־סיסרא לא היו אלא המשך כבוש ארץ כנען שלא נסתיים כל־צרכו. מלחמות־מגן אלו היו תולדה מוכרחת של מלחמות־התגרה שנלחמו ישראל בכניסתם לארץ: העממים הנכבשים היו מתחברים אל שכניהם שלא נכבשו עדיין כדי לעשות נקמה בכובשים, והללו עמדו על נפשם. אבל חוץ מאויבים פנימיים היה ישראל מוקף גם אויבים חיצוניים. העממים היושבים על גבול ארץ כנען דרומית־מזרחית — מואב, עמון, אדום — היו פושטים מזמן לזמן בנחלות שבטי־ישראל שכניהם. שבט יהודה מוכרח היה לעמוד על נפשו בפני אדום שכנו יושב הערבה[1]. לשבט בנימין שישב בגליל יריחו הציקו שכניו המואבים שמעבר הירדן. הכתוב מספר, שעגלון מלך מואב כבש את עיר־התמרים (יריחו) ושעבד את בני בנימין, ומשעבוד זה הושיעם הגבור אהוד בן־שבטם, שהקריב מנחה למלך מואב ובשעת־מעשה תקע לו חרב בבטנו ובזה נתן אות לישראל לפרוק עול זרים מעליהם: בני ישראל לכדו את מעברות הירדן למואב ולא נתנו לאיש מבני מואב לעבור והרגו בהם. יותר מכל סבלו מתגרת יד מואב ועמון שכניהם בעבר הירדן — בני־ישראל יושבי גלעד וערבות־הבשן. המלחמות הממושכות של בני־גלעד עם בני־עמון מונחות ביסודה של אגדת־יפתח. יפתח הגלעדי בן בלי שם היה, שבני־שבטו גרשוהו מעל פניהם ונעשה ראש להברת־שודדים, ובצר להם בקשוהו זקני גלעד לצאת לפניהם להלחם בבני־עמון. יפתח הסכים בתנאי שאחרי נצחונו יהיה לראש לבני־גלעד. ואמנם הכה את בני־עמון מכה גדולה ושחרר את מולדתו מכף אויביה. ספור פשוט זה שבספר שופטים (פרק י״א) נתקשט בהוספה פיוטית, היא האגדה המבהילה על־דבר בת־יפתח.

רעות רבות וצרות גרמו לישראל העממים הנודדים בני־מדבר סוריא וערב שפשטו על ארץ כנען. הנודד הלך הלוך והשתקע בתוך הישוב, ואותם העממים שהיו נודדים לפנים במדבר בצד בני־ישראל — המדינים ושאר „בני־קדם" — היו הולכים ומתקדמים דרך ארץ עבר הירדן לשדמות־כנען הפוריות. הבדואים הללו היו

---

1 יש יסוד לסברה, שמלחמת „השופט" עתניאל במלך „ארם", המסופרת בשופטים ג', ח'–י״א, סובבת על מלחמה במלך אדום („ארמי" במקום „אדומי" טעות סופר היא). כי לא יתכן שיהא שבט יהודה בתקופת־השופטים נלחם בארם הצפונית, ובפרט שארם לא היתה עדיין בימים ההם מלכות תקיפה. ומה שכתוב בפירוש „ארם נהרים" אפשר שהוספה מאוחרת היא על פי הנוסחא המשובשת „ארמי" במקום „אדומי".

פושטים על מושבות בני־ישראל וגוזלים כל תבואת השדה בימי הקציר: „והיה אם זרע ישראל ועלה מדין ועמלק ובני־קדם... ויחנו עליהם וישחיתו את יבול הארץ עד בואך עזה ולא ישאירו מחיה בישראל ושה, ושור וחמור, כי הם ומקניהם יעלו ואהליהם כדי ארבה לרוב ולהם ולגמליהם אין מספר ויבואו בארץ לשחתה, וידל ישראל מ׳ג׳ד״ (שופטים ו׳, ג׳—ו׳). כנגד כח־איתן זה של המדבר שפשט ועלה על תרבות־הישוב מוכרחים היו שבטי־ישראל להלחם בכחות מאוחדים כדי להגן על ישובם החדש.

ביחוד נמשכו הגודדים אל עמק־יזרעאל הדשן שבנחלת מנשה ואפרים, שבטי המרכז. כאן קם כנגד בני־מדין עובד־אדמה ממשפחת אביעזר למטה מנשה בעיר עפרה. שמו היה ירובעל, סימן לעבודת הבעל שהיתה נהוגה במשפחתו, אבל לאחר זמן, כשיצא בראש העם למלחמה על האויב תחת דגל יהוה אלהי ישראל, נקרא שמו גדעון (מלשון „גדע״, כלומר גבור־מלחמה). רגש גאולת־הדם ונקמת אחיו שנהרגו בידי האויבים נהפכו בנפש ירובעל־גדעון לחבה נלהבה לעמו ולארצו ומתוך התפעלות יתרה עורר את בני עמו לצאת למלחמת־מצוה. לקול־הקורא נאסף עם רב מבני־מנשה ושבטי־הצפון, אבל גדעון צרף ובחר מכל העם הרב גדוד קטן מן המובחר ובו התנפל בלילה פתאום על מחנה מדין השוכן בעמק־יזרעאל. בקריאת „חרב ליהוה ולגדעון״ התפרצו גבורי ישראל לאור לפידים אל תוך מחנה האויב, והמדינים המבוהלים נסו אל גדות הירדן כדי לעבור אותו לצד מזרח, אלא שבני־אפרים קדמו אותם ולכדו את המעברות, ואחרי הנמלטים אל עבר הירדן רדף גדעון והרג שנים ממלכיהם.

בשלל רב שב ירובעל־גדעון ממלחמת־הנצחון שלו. תקפו וגבורתו נתפרסמו בישראל, והעם, שהכיר לו טובה על שהחזיר לו את השלום והשלוה, הרגיש צורך בשלטון מתמיד ומאוחד שיחזיק את השלום על מכונו. בני מנשה ואפרים הציעו לגדעון שימשול בהם הוא וזרעו אחריו ממשלת־מלך. הכתוב, הבא ללמדנו מוסר השכל, מספר כי גדעון סירב: „לא אמשול אני בכם ולא ימשול בני בכם, יהוה ימשול בכם״, אבל מן הנאמר למטה בכתוב נראה שגדעון נהג מנהגי מלכות: „ולגדעון היו שבעים בנים יוצאי ירכו, כי נשים רבות היו לו״; משלל הזהב שלקח מאת המדינים עשה אפוד „ויצג אותו בעירו בעפרה ויזנו כל ישראל אחריו״. כנראה, נתחזקה עבודת־יהוה על־ידי הנצחון במלחמה והתחלת מלוכה בזעיר־אנפין, אלא שלפי המושגים הדתיים בימים ההם אי־אפשר היה בלי פסל ותמונה של האלהות גם בדת הלאומית של ישראל.

נסיון לקבוע בשבטי־המרכז מלוכת־מורשה אחרי מות גדעון הביא לידי תוצאות רעות. מאחת מפילגשיו הכנעניות מעיר שכם נולד לגדעון בן ושמו

אבימלך, שהיה רודף אחרי הכבוד וזמם לסלק מן השלטון את אחיו המרובים. מה עשה? הלך אל בני משפחת אמו בשכם ואמר להם: „מה טוב לכם, המשול בכם שבעים איש, כל בני ירובעל, אם משול בכם איש אחד? וזכרתם כי עצמכם ובשרכם אני!". כמובן, נטה לבם אחרי אבימלך אחיהם. נתנו לו כסף מן ההיכל של בעל־ברית (אחד הבעלים, אולי אלהי הברית בין ישראל וכנען) ובכסף זה שכר אבימלך ריקים ופוחזים ובסיועם הרג את אחיו „שבעים איש על אבן אחת". העריצות האכזרית של רוצח זה שבקש להשתרר על שבטי אפרים ומנשה עוררה התמרמרות רבה. אחיו היחיד שנחבא ונותר לפליטה פנה אל בני שכם וסיפר להם, על־פי הכתוב, משל נאה, איך שהאטד נעשה למלך העצים אחרי שעצי־פרי המובחרים סרבו לקבל כבוד זה. ובתוך בני־ישראל היושבים בשכם נמצאו קישרי־קשר כנגד אבימלך. ראש הקושרים געל בן יובל[1] הכריז שאבימלך רשאי להשתרר רק על בני־שכם הכנענים הקרובים לו מצד אמו ולא על בני־ישראל. הקשר לא הצליח: אבימלך גרש את הקושרים משכם, וכשהתקוממו כל בני־העיר כנגדו נתץ את העיר והרג ביושביה והצית את צריח בעל־ברית שבו התקבצו כמה מיושבי העיר. אבל גם סופו הוא מהר לבוא: בשעה שנלחם בעיר תבץ שהתקוממה כנגדו נגש עד המגדל, שבו סגרו בעדם בעלי העיר, כדי לשרפו באש.—„ותשלך אשה אחת פלח רכב על ראש אבימלך ותרץ את גלגלתו".

הנסיונות הראשונים לעשות מלוכה על ישראל לא הצליחו, אבל עדיין קיימות היו הסבות שעוררו את הצורך במרכז־מלוכה. ברור היה, שאם סכנת הכבוש מבחוץ תתמיד ותארוב לרוב השטח של אדמת ישראל, יהפך הרכוז הזמני והמקומי לרכוז תדירי ומקיף ובארץ תתכונן מלוכה. והדבר נהיה בשעה שב־צועה הדרומית־מערבית של אדמת־ישראל, בשפלה שעל שפת הים, קם עם הפלשתים עז־הנפש והתחיל נלחם בישראל בעבור ההגמוניא בארץ כנען.

§ 8. עול פלשתים והשאיפה לאחדות מדינית.

במאה הי"ב נפרד מן הערב־רב של עממי אסיא הקטנה ואיי יון עם הפלשתים ובשעת אחת מנדידות־העמים תפס מקום ברצועת־הים של א"ץ כנען. קרן צפונית־מערבית כבר היתה תפוסה בימים ההם בידי הצידונים, וקרן

[1] כך הוא שמו עפ"י תרגום השבעים. במקום השם „געל בן עבד" שבנוסח המסורת ששינתה את השם מפני זכר הבעל שבו. כי „יובל" פירושו יהו־בעל, כלומר יהוה הוא הבעל, בעל עיר שכם (כך האמינו בני־ישראל בנגוד לעובדי הבעל שבשכם).

דרומית־מערבית עדיין לא נכבשה בידי ישראל, והפלשתים התקיפים כבשו את השפלה, למן יפו עד גבול מצרים. דבר הופעת עם זה של „שודדי הים" על־יד גבול מצרים מסופר בכתובת אחת ע"נ מצבת־זכרון לרעמסס השני מלך מצרים, ושם הם מכונים בשם פורסתי. הפלשתים נחשבו ליוצאי אי־כרתים ומוצאם לא היה מגזע בני־שם, אבל לאחר זמן התערבו בגויי כנען וקבלו לשונם ודתם [1]. לחוף הים של אדמת פלשתים, שנמשך מיפו עד עזה והלאה עד גבול מצרים, לא היה ערך מסחרי גדול מפני שמחוסר היה נמל טבעי, אבל רצועת החוף היתה אחת ממסלות־המסחר, שבהן התהלכו שיירות מוליכות סחורה ממצרים לסוריא ומסוריא למצרים. על־ידי מצב נוח זה של הארץ ועל־ידי רוח־המלחמה של יושביה נתחזקה מלכות פלשתים בזמן קצר. בארץ פלשתים היו חמש ערי־גלילות: **אשדוד, אשקלון, עזה, גת ועקרון**. בראש כל עיר עמד נסיך או סרן מיוחד, אבל בין חמשת הסרנים קיימת היתה ברית־תמיד. הפלשתים היו עם בעל־מלחמה ומכיון שגם הסתדרותם המדינית היתה מוצקת נדלה סכנתם לישראל שהיו מחוסרים ברית־מדינה תדירה. והעם הזר שאף למשול בארץ כנען.

בסכנה מצד הפלשתים הרגישו קודם כל שכניהם הקרובים אליהם — בני שבט דן. בס' שופטים אנו מוצאים כמה ספורים על־דבר מלחמותיו של **שמשון הגבור** [2] עם לוחצי עמו ומעשי־גבורותיו וסופו — שנשבה לבני הפלשתים והם נקרו את עיניו. מלחמת המועטים נגד המרובים נגמרה בגירוש בני־דן מנחלתם הראשונה שנפלה בחלקם בימי כבוש הארץ, היא רצועת החוף סמוך ליפו. ובני־דן החליטו לבקש להם נחלה בצפון הארץ, בשכנותם של הצידונים השלוים. הכתוב מספר שמתחלה שלחו אנשים מקרבם „לרגל את הארץ ולחקרה". המרגלים מצאו בתחתית הר חרמון, על־יד עינות הירדן, עמק נאה ובה יושבת העיר **ליש**, והעם אשר בקרבה „שוקט ובוטח כמשפט צידונים

---

1 הפלשתים מכונים במקרא לפעמים כרתים (ש"א ל', י"ד; יחז' כ"ה, ט"ז; צפני' ב' ה'). הפלשתים שעבדו בצבא דוד המלך נקראו בשם „כרתי ופלתי". מתוך הרמזים שבמקרא על מוצא הפלשתים מאי כפתור (בראש' י', י"ד; עמוס ט', ז'; ירמ' מ"ז, ד') נראים הדברים שכפתור בא כאן במקום אי כרתים. — היונים, שכני הפלשתים מלפנים, קראו לארץ כנען **פלשתינא** על שם יושבי רצועת הים בנגב, ושם זה נתקבל אחר־כך בלשונות העמים במקום השם הבבלי־העברי „כנען". בספורי המקרא מכונים הפלשתים כמה פעמים בתואר „ערלים", לא רק בנגוד לבני־ישראל אלא גם בנגוד לעממי כנען שהיו נוהגים אף הם למול את הזכרים (עי' שופטי' י"ד, ג'; ט"ו, י"ח; ש"א י"ד, ו'; י"ז, כ"ו ול"ו; ל"א, ד' ועוד).

2 שמשון מלשון שמש. בשם פיוטי זה של גבור ישראל יש נוטים למצוא רמז לעבודת־השמש, ומוצאים זכר לדבר גם בכמה פרטים שבספורי־האגדה (מחלפות־ראשו שבהן סוד כחו הגדול סימן הן לקרני־השמש וכיוצא בזה)

ורחוקים המה מצידונים" (כלומר, יושבי העיר יוצאי צידון היו שנושבו כאן). כששמעו בני־דן את הדברים האלה הלכו צפונה הם ומשפחותיהם וכל אשר להם „ויבואו על ליש על עם שוקט ובוטח ויכו אותם לפי חרב ואת העיר שרפו באש... ויבנו את העיר וישבו בה ויקראו שם העיר דן". בני־דן בנו בעירם החדשה היכל ליהוה. ועיר זו היתה הצפונית שבכל אדמת ישראל.

לאחר שנרשו הפלשתים את בני־דן הוסיפו ללכת הלאה, לטבורה של הארץ. גם את עמק השרון כבשו ונעשו שכנים רעים לשבט אפרים, הגדול שבשבטי ישראל. הגנת נחלת אפרים חשובה היתה לרוב השבטים מפני שנחלה זו היתה בטבור הארץ וחוץ לזה נמצא כאן, בעיר שילה, היכל יהוה ובו ארון־הברית, הקדוש לכל האומה. צורך האחדות של כחות־האומה נעשה ברור לכל. כלפי ברית־הפלשתים צריך היה להעמיד ברית־ישראל.

להתאחדות המדינית של האומה קדמה התאחדות דתית, שנתרכזה מסביב למקדש שילה. בראש תנועה זו עמד הכהן עֵ ל י בשילה, שהיה גם שופט את שבט אפרים ורב־פעלים בהכנות למלחמה עם הפלשתים. אחד הקְרָבות הללו אירע בימי זקנותו המופלגת של עלי. צבא ישראל יצא לקראת פלשתים, שחנו ב אֲ פֵ ק, בעמק השרון. „וינגף ישראל לפני פלשתים ויכו במערכה בשדה כארבעת אלפים איש". אז גמרו זקני ישראל לקחת משילה את ארון־הברית ולשאת אותו לפני מערכות ישראל כדי לאמץ לב הצבא. כשהביאו את הארון למחנה ישראל, בלוית שני בני עלי, נבהלו הפלשתים פן יביא עליהם הארון כליה, וחגרו שארית כחם — „וינגף ישראל... ותהי המכה גדולה מאד, ויפול מישראל שלשים אלף רגלי, וארון האלהים נלקח, ושני בני עלי מתו". לקיחת הארון עשתה על העם רושם קשה ביותר: „וירץ איש בנימין מהמערכה ויבוא שילה ביום ההוא ומדיו קרועים ואדמה על ראשו, ויבוא והנה עלי יושב על הכסא על־יד דרך מצפה כי היה לבו חרד על ארון האלהים... ויען המבשר ויאמר: „גם ישראל לפני פלשתים וגם מגפה גדולה היתה בעם וגם שני בניך מתו חפני ופינחס וארון האלהים נלקח". ויהי בהזכירו את ארון האלהים ויפול מעל הכסא אחורנית בעד יד השער ותשבר מפרקתו וימת".

נצחון הפלשתים חזק את רוחם. הם הוסיפו ללכת לפנים הארץ הלוך וכבוש עד שבאו לעיר־הקודש שילה והחריבו את העיר ואת המקדש שהיה קים מימי כבוש ארץ כנען בידי ישראל. כהני המקדש נסו לעיר נוב בנחלת בנימין. מאז חדלה שילה להיות מרכז דתי לעם ומבני־אפרים ניטלה „בכורתם" הקודמת לגבי שאר השבטים. ארון־הברית נמצא „בשביה" בארץ פלשתים. שם הובא לעיר אשדוד והוצג בבית יראתם דגון. לא עברו ימים מועטים ויושבי אשדוד ראו

לתמהונם — לפי ספורי הכתוב — דברים משונים. פעם אחת בבוקר מצאו את דגון „נופל לפניו ארצה לפני ארון יהוה", והחזיון נשנה גם למחר. חוץ מזה פשטה באשדוד ובסביבה מגפת טחורים. בני אשדוד נזעקו: „לא ישב ארון אלהי ישראל עמנו כי קשתה ידו עלינו ועל דגון אלהינו". העבירו את הארון לעיר גת — „ותהי יד יהוה בעיר מהומה גדולה מאד ויך את אנשי העיר מקטן ועד גדול". שלחו אותו לעקרון — „ויזעקו העקרונים לאמור: הסבו אלי את ארון אלהי ישראל להמיתני ואת עמי". נמנו וגמרו להשיב את הארון לישראל. נתנו את הארון על עגלה, אסרו בה שתי פרות עלות ושלחון, והפרות הלכו ישר לעיר בית־שמש על גבול אדמת ישראל, ומשם נשלח לקרית־יערים שבנחלת יהודה. כאן עמד הארון כמה שנים בבית אחד התושבים ובני־ישראל היו הולכים מכל הסביבה להשתחוות אליו. ספור זה חשוב לא בצד ההיסטורי שבו אלא בתאור האמונות והדעות של זמן חבורו.

רע היה מצבם של ישראל. חלק גדול של כנען האמצעית והדרומית כבוש היה בידי פלשתים [1]. בגבע־בנימין ישב נציב פלשתים ובכמה ערים חנה מצב שלהם, ולבני ישראל אסור היה להחזיק חרב וחנית. עול־נכר זה עורר בעם תסיסה לאומית־דתית חזקה. להקות „נביאים" נלהבים התחילו מתנבאות וקוראות לעם לצאת למלחמה על לוחציו. בראש הנביאים הללו עמד שמואל בן־אלקנה מעיר רמה שעל גבול בנימין ואפרים.

שמואל נתחנך בשילה, בהיכל יהוה, בשנות כהונתו של עלי. שמואל היה מילדותו „שאול ליהוה" כדברי הכתוב, וכנראה בקי היה במסורות הדתיות של הכהנים. שנים רעות עברו על שמואל בעיר־הקודש: מפלת ישראל באפק, לקיחת הארון, מות עלי הכהן וחורבן שילה. עם חורבן המקדש פסקה עבודת־הכהונה של שמואל והתחילה פעולתו הרבה של הוראה ונבואה. הולך היה מעיר לעיר ומטיף לדבר יהוה ומעורר בעם אהבה לארצם ולמולדתם. בהתלהבות יתרה הוכיח לבני־ישראל, שטובתם דורשת כי יתאחדו מסביב לעבודה הלאומית הצרופה של יהוה, כי האחדות הרוחנית סופה שתביא גם לידי חירות מדינית. דברי משה שנשתכחו שבו לתחיה בפי שמואל. והעם הקשיב בכוונה לדברי הנביא ושמע בקולו. שמואל נעשה לשופט בשבטי בנימין ואפרים. במקום שילה שנחרבה קבע מרכז דתי לפי שעה במצפה שבנחלת בנימין. כאן היה העם נאסף לשמוע דברי־התעוררות של הנביא בדבר תשועת ישראל. אבל בכדי שדברי־הנבואה יביאו לידי פעולות ממשיות צריך היה שיקום בצד המנהיג הרוחני מנהיג צבאי אמיץ־לב ויצא בראש העם להלחם בלוחצי ארצו.

[1] חוץ מנחלת אפרים ובנימין כבשו הפלשתים גם קצת מקומות מנחלת יהודה הסמוכים לרצועת הים, כמו שנראה הדבר ממלחמות שאול ודוד לאחר זמן.

§ 9. בחירת שאול למלך

הגיעה השעה שבני ישראל הרגישו בה צורך התאחדות מדינית ומלך שר־צבא בראשה. מסביב להם ראו את העממים הקטנים — צידונים, פלשתים, עמונים, מואבים, ולכל אחד מושל ושר־צבא שלו, וישראל, העם המרכזי שבארץ כנען, אין לו שום הסתדרות מדינית. רבים הבינו, שדוקא חוסר ההסתדרות הוא המתיש כוחו של ישראל. במות העם נתבררה המחשבה, שצריך לשים קץ למשטר הרופף של משפחות ובתי־אב ולבחור מלך שימשול בעם ויצא לפניו במלחמותיו עם הגויים. הקשר האמיץ שבין המלוכה והצבא גלוי היה לעין. הכתוב מספר, שזקני ישראל נתקבצו אל שמואל הרמתה ואמרו לו: „שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגויים... ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו". להרצאת עובדה זו נוספה תוספת מאוחרת, כי הדבר רע היה בעיני שמואל מפני שראה במלוכה דחיקת רגלי השכינה, שהרי רק יהוה לבדו מלך בישראל, ונשא נאום נלהב ובו תאר לעם בחוש שהמלך יכבוש אותם לעבדים. זוהי אחת ממיטב תוכחות־הנביאים כנגד משטר העריצות של המלוכה, אבל לא יתכן שבפי שמואל נאמרה, כי תעודתו של שמואל בדורו היתה דוקא קביעת מלוכה בישראל. זוהי תוכחה המיוחסת לשמואל, ובאמת נכתבה לאחר זמן בתקופת התנגדות הנביאים למלוכה שנתנוונה בישראל או ביהודה. שמואל בדורו ודאי קבל בשמחה דרישת זקני ישראל, כי בעצמו הרגיש יותר מאחרים בצורך ההתאחדות המדינית של השבטים המפורדים. והכתוב גופו מעיד עליו שסוף סוף סייע לקביעת המלוכה. כל פעולתו מכוונת היתה להחיש בחירת מלך שיקיים תקות העם, אלא שהוא קוה בלבו, שהמלך הנבחר יפעול ברוח שלטון־הדת ורק לאחר זמן ראה שתוחלתו זו נכזבה.

לא עברו ימים מועטים והמלך המבוקש נמצא, והוא איש מבנימין, מעיר גבעה, שאול בן קיש, גבור חיל, „משכמו ומעלה גבוה מכל העם", אמיץ־לב ובעל מזג נלהב. על שאול בן האכר עשו רושם עז דברי ה„רואים" המתנבאים למלחמת־מצוה. פעם אחת פגע בגבעה „חבל נביאים יורדים מהבמה ולפניהם נבל ותוף וכנור והמה מתנבאים... ותצלח עליו רוח אלהים ויתנבא בתוכם". שאול נהפך לאיש אחר. עובד־האדמה השלו נהפך בהשפעת הנביאים לחובב נלהב של עמו וארצו השואף לפרוק מעליהם עול זרים. בחברת הנביאים מצא, כנראה, שמואל את שאול. מזינת אומץ־לב והתלהבות ברוח שאול משכה לב הנביא והוכיחה לו, כי הוא הראוי להיות מלך בישראל. ושמואל דבר על לב העם לבחור בשאול למלך.

אבל עוד קודם שנבחר שאול למלך היתה לו הזדמנות להצטיין ולהתפרסם כגבור מלחמה. בני־עמון הציקו לישראל בעבר הירדן מזרחה. ונחש מלכם עלה על יביש־גלעד ונתן עליה מצור. אנשי יביש נואשו מעזרה ומוכנים היו להכנע בתנאי שבני־עמון יכרתו עמהם ברית. אבל בני־עמון דחו את הצעתם ודרשו הכנעה מוחלטת. הכתוב מספר, שמלך עמון התקלס באנשי העיר ואמר אליהם: „בזאת אכרות לכם [ברית] בנקור לכם כל עין ימין ושמתיה הרפה על כל ישראל". בני־גלעד התמרמרו על עלבון זה ושלחו מלאכים אל אחיהם בעבר־הירדן מערבה שיושיעו אותם מיד אויב. „ויבואו המלאכים גבעת שאול וידברו הדברים באזני העם, וישאו כל העם את קולם ויבכו. והנה שאול בא אחרי הבקר מן השדה, ויאמר שאול: מה לעם כי יבכו? ויספרו לו את דברי אנשי יביש. ותצלח רוח אלהים על שאול בשמעו את הדברים האלה, ויחר אפו מאד. ויקח צמד בקר וינתחהו וישַלח בכל גבול ישראל ביד המלאכים לאמר: אשר איננו יוצא אחרי שאול ואחר שמואל כה יעשה לבקרו! — ויפול פחד יהוה על העם ויצאו כאיש אחד". בחיל רב עבר שאול את הירדן, התנפל על בני־עמון לפתע פתאום, הכה בהם מכה רבה והציל את העיר הנצורה.

בתרועת נצחון שב שאול בראש חילו לגלגל, בעבר הירדן מערבה. לעיר זו, שבה הוקמה בשעתה מצבת זכרון לכניסת בני־ישראל אל ארץ כנען, הזעיק שמואל את העם להמליך את המלך הראשון בישראל. שאול הוכרז למלך על ישראל והעם הריע „יחי המלך"[1]. הדבר היה בקירוב באמצע המאה הי״א לפני סה״נ. בדברי ימי ישראל מתחילה משעה זו ואילך „תקופת המלוכה".

---

[1] למאורע זה (ש״א י״א, י״ד וט״ו) מתיחס גם הספור המקביל בס׳ שמואל א׳ (י׳, א׳). כדאי להשוות מקרא זה („ויקח שמואל את פך השמן ויצק על ראשו וישקהו ויאמר: הלוא כי משחך יהוה על נחלתו לנגיד") למקומות אחרים בכתבי אמרנה. אחד ממושלי כנען במאה הי״ד כותב: „מַנַחבִּירִיה המליך את אבי־אבי ויצק שמן על ראשו". מלכי כנען היו לפעמים שולחים מלאכים למצרים להביא משם שמן לתכלית זו. כנראה, היתה המשיחה מנהג כנעני קדום מטקס קידוש המלוכה, ובני ישראל קבלוהו אף הם.

פרק שלישי.

יסוד ושורש התרבות הישראלית.

§ 10. היסוד הבבלי והכנעני.

אומה שעברה במשך מאות שנים דרך כל ארצות־התרבות של קדמת־אסיא וגילתה את עצמיותה ע"י התבדלותה מתוך הערב־רב של העממים השמיים ושאיפתה לכונן מדינה לעצמה – אומה זו בעל כרחה גנזה בדרכה גנזי תרבות חמרית ורוחנית. רק כשיש עמה גנזי־תרבות יכולה אומה כזו לשאוף לבנין בית־חיה כחטיבה צבורית מיוחדת, להפוך את קנין־הכלל לקנינה האישי ולסגל להשקפותיה ולתנאי חייה מה שקלטה קודם לכן מן האויר של הסביבה. מה הם, איפוא, יסודי־התרבות הראשונים של ישראל בתקופה שלפני המלוכה? תשובה על שאלה זו יכולה לתת לנו אותה הסביבה שבה חי העם בתקופה הקודמת לדברי־הימים, בשחר טל ילדותו. מאות שנות חיי־נדידה או חיי־ישוב בשטח שבין בבל ומצרים ודאי הטביעו בשבטי ישראל כמה מיסודותיהן של שתי התרבויות, הבבלית והמצרית. פרי כל ההשפעות התרבותיות הללו יכול היה להתגלות רק לאחרי התיחדות ישראל בארץ כנען, כשעמד העם על הקרקע וניתנה לו האפשרות לעבד על־פי רוחו את יסודי התרבות שקבל מסביבתו. וכאן יש לציין קודם כל את העובדה, כי בכל קורבתה של כנען למצרים ושלטונה הממושך של מצרים בכנען הכתה התרבות הבבלית בארץ שרשים עמוקים משרשי התרבות המצרית. והראיה, שאפילו בעצם ימי שלטון מצרים היו מושלי כנען כותבים אגרותיהם למלכי מצרים בכתב ולשון של בבל ולא של מצרים[1]. וכן גם אלהי כנען דומים יותר לאלהי בבל מאשר לאלהי מצרים.

מן היסודות הבבליים נתהותה השכבה התחתונה, הקדמונית של תרבות כנען. עליה נדלה השכבה השניה—הכנענית הטהורה, שנבראה בהשפעת הסגולות הטבעיות והכלכליות של הארץ ושל הפולחנים המקומיים. מאחר שישראל

[1] חוץ מלוחות־החומר מן המאה הט"ו הנזכרים למעלה (סעיף א') שנמצאו בחורבות תל־אמרנה במצרים, נמצאו לאחר זמן, בשנת 1903, שוב לוחות כאלו בכתב־בבל בארץ כנען עצמה – בתענך שבעמק יזרעאל. על־גבי לוחות אלו נכתבו אגרות מושלי כנען זה לזה.

נשתקע בין תושבי כנען הושפע אף הוא מן מנהגי המקום. ולבסוף התחילה צומחת על־גבי שתי שכבות התרבות — הבבלית והכנענית — שכבה ישראלית טהורה, שראשיתה מצער היתה אבל בקרבה היו טמונים יסודי־יצירה העתידים להתפתח. מתערובת יסודי כל שלש השכבות הללו נתהותה תרבותו של עם ישראל בתקופה שקדמה למלוכה.

בשעה שנושבו בני־ישראל בארץ־כנען ישיבת־קבע כבר היו מפותחים בארץ גם חיי־כפר וגם חיי־עיר: עבודת־הקרקע, המלאכה והמסחר הגיעו למדרגה גבוהה. רק בקצה נגב־כנען ובעבר־הירדן התחרו בישוב הקרקעי והמסחרי חיי־הנדידה של רועי צאן ושוכני אהלים. על המדרגה הגבוהה של התרבות העירונית בארץ כנען בימים ההם מעידות החפירות שנעשו במבור הארץ, בין הורבות הערים תענך, מגדו, גזר, לכיש, יריחו ושומרון. נחשפו חומות בצורות ונשגבות מסביב לערים, בתי־אבן גבוהים והיכלים נאים, כלים מכלים שונים, כמה וכמה צלמים ופסלים של אלהות וגם כתובות שונות (בכתב היתדות הבבלי) — עקבות התרבות של האלף השני לפני סה״נ. נראה, שבני ישראל לא הסתגלו מיד לישיבת־כרכים. רק קמעא קמעא פרשו מחיי־נדודים ועדיין לא יכלו להתחרות את הצידונים במסחר ובמלאכת הבנין. רובם בני־כפר היו — עובדי־אדמה, כורמים, גננים, שהבואתם היתה מובאת בשפע אל הערים ומוצאת במקצת למצרים ושאר ארצות. לאחר שבני ישראל רכשו את ארץ כנען בחרבם ובקשתם הוסיפו לכבוש את הארץ במשך מאות בשנים ביגיע כפיהם והניחו את המסד לחיי הכלכלה בארץ. גדעון החובט חטים בגורן ושאול המבקש את האתונות ביום שלפני המשחו למלך — אלה הם טפוסי בני המשפחות הנכבדות בישראל בערי השדה. ויש לך עיר בישראל שאינה אלא כפר גדול (עפרה של גדעון, גבעת שאול).

במדות נשתמר עוד הרבה מן המשטר הקדום, משטר בתי אבות. עדיין נוהגת היתה גאולת הדם, נקמת „עין תחת עין" נחשבה לצדקה. המקרא מספר מעשה נורא בנקמת גאולת הדם, שנעשתה בימי השופטים בעיר שלמה בישראל. בגבעת בנימין נגזלה אשתו של בן־אפרים אחד שסר ללון בבית אחד התושבים ונאנסה עד למות על־ידי אחדים מתושבי העיר. הבעל מצא את נופתה בפתח בית מלונו, הוליך אותה לעיר מולדתו וקרא את בני שבטו לנקמה. אז נתאספו בני אפרים ובני שאר שבטים למלחמה על גבעה וסביבותיה „ויכום לפי חרב מעיר מתום עד בהמה עד כל הנמצא, גם כל הערים הנמצאות שלחו באש. ואיש ישראל נשבע במצפה לאמר: איש ממנו לא יתן בתו לבנימין לאשה — — וינחמו בני ישראל אל בנימין אחיו ויאמרו: נגדע היום שבט אחד מישראל, מה

נעשה להם לנותרים לנשים ואנחנו נשבענו ביהוה לבלתי תת להם מבנותינו לנשים? — — ויאמרו הנה חג יהוה בשלו מימים ימימה — ויצוו את בני בנימין לאמר: לכו וארבתם בכרמים וראיתם והנה אם יצאו בנות שלו להול במחולות ויצאתם מן הכרמים וחטפתם לכם איש אשתו מבנות שלו והלכתם ארץ בנימין — ויעשו כן בני בנימין וישאו נשים למספרם מן המחוללות אשר גזלו וילכו וישובו אל נחלתם׳ (שופטים י״ט—כ״א). ספורים אלה וכיוצא בהם פותחים או מסיימים במימרא זו: „בימים ההם אין מלך בישראל, איש הישר בעיניו יעשה׳.

בדברים שבין אדם לחברו היו דנים בימים ההם לפי מנהגי המקום. אבל גם משפט שבכתב קיים היה מימים קדמונים. עיקר תכנו נשתמר ב„ספר הברית׳ (שמות כ״ד, ז׳). בספר זה המתחיל: „ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם׳ (שם כ״א, א׳) נקבצו עיקרי הדינים בהלכות אישות, עבודה, קנין ומקח וממכר, דיני עונשין וקצת מפרשי עבודת אלהים. הקיצור הנמרץ והפשטות שבנוסח החוקים מעידים על קדמותם היתרה ומציינים דרכי החיים בזמן שהיו החוקים הללו נוהגים. הדמיון הרב שבין כמה דינים ב„ספר הברית׳ וכמה סעיפים בחוקי חמורפי הבבלי מגלה את סוד התהוותו של המשפט העברי. זוהי זמורה אחת של המשפט הבבלי ששלט מימי חמורפי ואילך בקדמת אסיא, ובכלל זה גם בכנען. ראשי ישראל גדלו זמורה זו על פי דרכם, ויתכן כי קצת מעיקרי משפט זה כבר היו נוהגים בישראל עוד בחיי נדודיו בנגב בסביבות קדש ברנע (רבים ממשפטי „ספר הברית׳ עוסקים בחיי רועים) ואחר כך נתקדשו בקדושתה של תורת משה. אבל בכללותו לא היה מקום למשפט זה אלא לאחר כבוש הארץ. ההשואה הניתנת למטה בין המשפט הבבלי והמשפט העברי (ממשפט זה אנו לוקחים את הדינים בנוסחתם הקדומה, בלי ההוספות המאוחרות) תברר את הצדדים השוים ואת ההבדלים שביניהם ותאיר אור על חיי העם והכרתו המשפטית בתקופה שאנו עומדים בה:

ספר הברית.	חוקי חמורפי.
1. וכי ינצו אנשים ונגפו אשה הרה ויצאו ילדיה ולא יהיה אסון — ענוש יענש, כאשר ישית עליו בעל האשה (שמות כ״א, כ״ב).	1. איש כי יכה אשה הרה ויצאו ילדיה—עשרה שקלים כסף ישקול תחת ילדיה. ואם מתה האשה הזאת— מות תומת בתו (בת־המכה). וכי יכה אָמָה והפיל ילדיה — שני שקלים כסף ישקול. ואם מתה האמה הזאת—שלישית מנה כסף ישקול (§§ 209—214).

2. ואם אסון יהיה — ונתתה נפש תחת נפש. עין תחת עין, שן תחת שן, יד תחת יד, רגל תחת רגל. כויה תחת כויה, פצע תחת פצע, חבורה תחת חבורה. וכי יכה איש את־עין עבדו או את־עין אמתו ושחתה—לחפשי ישלחנה תחת עינו; ואם שן עבדו או שן אמתו יפיל-לחפשי ישלחנו תחת שנו (שמות כ״א, כ״ג—כ״ז).

2. איש כי ישחית את־עין־רעהו— עינו תשחת. אם עין עבד איש ישחית או אבר (עצם) עבד איש ישבור—חצי מחירו ישלם. כי יפיל איש את־שן רעהו (איש כערכו) שנו יפילו. אם שן בן־מסכן יפיל—שלישית מנה כסף ישקול (§§ 196—201).

3. ומכה אביו ואמו מות יומת (שמות כ״א, ט״ו).

3. בן כי יכה את־אביו — יקצצו את ידיו (§ 195).

4. וכי יגח שור את־איש או את־אשה ומת — סקול יסקל השור ולא יאכל את־בשרו ובעל השור נקי; ואם שור נגח הוא מתמול שלשום, והועד בבעליו ולא ישמרנו, והמית איש או אשה — השור יסקל וגם בעליו יומת. אם כפר יושת עליו—ונתן פדיון נפשו ככל אשר־יושת עליו: אם־עבד יגח השור או אמה— כסף שלשים שקלים יתן לאדוניו והשור יסקל (שמות כ״א, כ״ח—ל״ב).

4. כי יגח שור את־איש בלכי: בשוק והמיתו — אין בדין הזה טענה. כי יהיה לאיש שור נגח והועד בבעליו מומו כי נגח הוא, והוא לא גדע את קרניו ואת־השור לא־שמר, ויגח השור הזה איש והמיתו — מחצית מנה כסף יתן; אם־עבד איש (ימית) — שלישית מנה כסף יתן (§§ 250—252).

5. כי יתן איש אל־רעהו חמור או שור או־שה וכל בהמה לשמור ומת או נשבר או נשבה, אין רואה — שבועת יהוה תהיה בין שניהם אם לא שלח ידו במלאכת רעהו, ולקח בעליו ולא ישלם. ואם גנב יגנב מעמו ישלם לבעליו. אם־טרף יטרף יבאהו עד, הטרפה לא ישלם (שמות כ״ב, ט׳—י״ב).

5. איש כי־ישכור רועה לרעות בקר וצאן ואבד (הרועה) את־הבקר או את־השה אשר נתנו לו (לשמור)— שור תחת שור ושה תחת שה ישלם לבעליו. אם אסון מאלהים יהיה ברפת או אם ארי יטרוף—הרועה יִזַכֶּה (יטהר) את נפשו לפני האלהים והאסון אשר ברפת בעל הרפת ישא (§§ 261—266).

6. כי יתן איש אל־רעהו כסף או כלים לשמר וגנב מבית האיש — אם ימצא הגנב ישלם שנים; אם לא

6. כי יתן איש דבר מאומה אשר לו לפקדון ואבד הדבר במקום אשר הפקד שם עם כלי (קנין) בעל

ימצא הגנב – ונקרב בעל־הבית אל־האלהים, אם לא שלח ידו במלאכת רעהו (שמות כ״ב, ו׳–ז׳).

הבית, כי חתרו או פרצו בבית, – בעל הבית, אשר פשע בו (בשמירתו)... ישלם ולבעל הפקדון ישיב. בעל הבית את־אבדתו יבקש ומיד הגנב יקח (§ 125).

השואות אלו מראות לנו, כיצד נסתעפו מן הגזע המשותף של המשפט המזרחי הקדום סדרי־משפט דומים זה לזה בבבל ובישראל. אבל יש בין שניהם גם כמה חלופים, לפי דרכי־החיים השונים וההכרה המשפטית הנבדלת. בחוקי בבל מרובה ההבדל בין עבד ובן חורין יותר מאשר בחוקי יש־אל, שהקילו בכלל בעבדות ותקנו להוציא את העבד העברי לחפשי אחרי שש שנים (שמות כ״א, ב׳–י״א). הטעמים המוסריים הנמצאים לפעמים בחוקי ישראל נוספו, כנראה, בזמן מאוחר.

אם נניח, ש„ספר הברית“ כבר היה קיים בימי השופטים בצורת תורה שבכתב, יתכן כי גם עשרת הדברות הכרוכות בו על־פי המסורת (שמות כ׳, ב׳–י״ז) אף הן היו שמורות בידי הכהנים וחרותות על לוחות אבן. בכלל, אין זה מן הנמנע, כי עיקרי מוסר ומשפט, כמו „לא תרצח“ או „לא תגנוב“, שיצאה עליהם הסכמת האלהות, נכתבו למשמרת ושמשו כעין פתיחה לדיני ממונות ונפשות. ב„ספר המתים“ המצרי, שנתחבר במאה הט״ז לפני ספה״נ לערך, אנו מוצאים צד דמיון לעשרת הדברות שבתורה. מה שעשרת הדברות מביעות בצורת עשה או לא תעשה הורצה ב„ספר המתים“ בצורת תשובתו של המת לאל אוזירים בבית דין של מעלה.

עשרת הדברות	ספר המתים
לא תרצח.	לא רצחתי.
	לא פתיתי לרציחה.
לא תנאף.	לא זניתי.
	לא נאפתי במקדש אל.
לא תגנב.	לא גנבתי.
לא תענה ברעך עד שקר.	לא דברתי שקר.
לא תחמד בית רעך.	
לא תחמד אשת רעך וגו׳.	

החפירות החדשות הוכיחו, כי מעשה הכתב ידוע היה בכנען עוד במאה הט״ו, ולפי זה בגדר האפשרות הוא, שעשרת הדברות וספר־המשפטים היו קיימים בתקופת השופטים בכתב. כשנכנסו בני ישראל לכנען אפשר שהיו רושמים

את חוקיהם על גבי לוחות־חומר כלוחות שנמצאו בתל־אמרנה ובתענך. יתכן, שכתב־היתדות היה חכמת־סתרים של כהני יש־אל. ואולי זוהי כונת הכתוב: „והלוחות מעשה אלהים המה והמכתב מכתב אלהים הוא, חרות על הלוחות" (שמות ל״ב, ט״ז); „מכתב אלהים" — בנגוד ל„חרט אנוש" (עי׳ למטה § 50).

§ 11. דת־ישראל הקדומה; יהוה ובעל.

מה היתה השקפת־העולם הדתית של קדמונינו לפני מלך מלך בישראל? וכמה היה בה משום יחוד־האלהות? אין ספק שכבר עברה על ישראל תקופת רבוי־האלהות מטפוס הרבוי הבבלי המורכב. אבל בין שתי הקצוות הללו — רבוי־האלהות הטבעי ויחוד־האל המוחלט — יש עוד מדרגת בינים: אחדות האלהות או הֶינותיאיזמוס. כלומר האמונה באל מיוחד לעם. שר של אומה החותך גורלה, שהערצתו דרה בכפיפה אחת עם עבודת אלהי המקום, סמלי כחות הטבע. בתקופת השופטים נמצאה הכרתם הדתית של בני־ישראל במעמד־בינים זה, ועוד ימים רבים התרוצצו בה מושגים אלו עם מושג יחוד־אל הצרוף.

במצב הנדודים, כשהעם אינו משועבד לקרקע או גר על אדמת נכר, מסתפק הוא במושגי־אלהות סתמיים וכלליים. וגם לבני ישראל במצב זה היה מושג משותף לכל העמים השמיים בדבר מצוי עליון, השולט בטבע ובבני אדם ונודע בשם הכללי „אל" או „אלהים", שפירושו כוח ועוז. שם־אלהות זה נשתמר בכנויו של העם עצמו: ישר־אל, ובשמות־עצם פרטיים („אלי־עזר, אל־יהו ועוד)[1]. מתוך הזדונותם לתרבות הבבלית קבלו שבטי יש־אל את המושגים המצויים בקדמת־אסיא בדבר תוהו ובוהו שמבראשית, בריאת העולם והאדם, המבול, שנכנסו אחר כך בשנוי צורה לספורי בראשית שבתורה[2]. אבל הנודדים הללו לא יכלו לקבל מדת בבל את רבוי־האלהות המורכב, שהיה כרוך בחיי כרכים או במשטר הממלכה. בבבל היתה לכל כרך וכרך אלהות שלו ומקדש מיוחד בשבילה והמלך או השליט של העיר לא היה אלא נציב האלהות (אור כשדים — עיר סין אלהי הלבנה, אלסר — עיר האל שמש, ארך — מקום מקדשה של עשתורת הבבלית, עישתר, וכיוצא בזה). חיי ישראל לפני כניסתם לכנען, באין עוד מדינה לישראל, יצרו מושגים דתיים פשוטים תלושים מן הקרקע, מין אחדות־אל טבעית שאינה מחוברת למקום או לעם מסויים. רק

[1] במאה הט״ו היתה ההברה אֵל מצויה בשמות מלכי כנען. במכתבי תל אמרנה, למשל, נזכר אֵלִמְלֶךְ או מִלְכָּאֵל מלך צור.

[2] עי׳ למטה §§ 50–51.

סמוך לכבוש הארץ, כשנתאחדו שבטי ישראל לעם אחד, התחיל מתהוה אצלם מושג אל מיוחד שלהם, שתחלת משכנו היה הר סיני.

אל זה, ששמו המיוחד יהוה, הוא מעתה אלהי ישראל, מגינו ומנהיגו, סמל אחדותו[1]. וזהי הכונה ההיסטורית העמוקה שבדברי הכתוב: „אני יהוה, וארא אל אברהם ואל יצחק ואל יעקב באל שדי (שמות כלליים לאלהות, שפרושם כוח ועוז) ושמי יהוה לא נודעתי להם" (שמות ו', ב'). יחוד אלהי ישראל התחיל בימי משה, ובשם יהוה נתקדשו האמונות והמנהגים של העם. ולאחר שנעשה לאלהי העם חדל להיות אלהי סיני מהובר למקומו. בשירת דבורה נאמר עליו: „יהוה בצאתך משעיר, בצעדך משדה אדום"—אלהים יוצא וצועד ואינו משועבד למקום אחד. וכן מצינו בברכת משה: „יהוה מסיני בא וזרח משעיר למו, הופיע מהר פארן ואתה מריבבת קדש" — יהוה מלוה את ישראל בדרכו במדבר. ועם כבוש הארץ והתאחזות העם אף יהוה קובע משכנו בארץ זו, הוא שר צבאות ישראל, כל מלחמות ישראל „מלחמות יהוה" הן, ה"א המרחף על פני ארון הברית הנשא לפני מחנה ישראל, ולבסוף הוא מוצא לו משכן לפי שעה בשילה. בכלל מקבילים גלגולי יהוה לגלגולי המאורעות של עם ישראל. העם ברא את אלהיו בצלמו הוא. אלהי ההיסטוריה הוא, התותך גורל עמו ונוצר על ידו.

המעשה הרב של עמידת עם ישראל הגודד על הקרקע הכנעני והתקרבותו לשאר העממים היושבים בארץ זו ודאי גרר אחריו שנויים חשובים במושגיו הדתיים ובפולחנו של ישראל. הפולחנות של תושבי כנען נכנסים לגבולי דת ישראל. כשנכנסו ישראל לארץ ונושבו בין הכנענים מצאו שם כמה מיני יראות ועבודות אלים, הכרוכות בטבע המקום או במסורות העממים. בעל, אלהי כנען, היה נערץ ככוח המפרה ומגין על עבודות השדה, הגן והכרם וגם כאדוני הארץ או העיר. במקומות שונים היו בעלים משלהם, בני כנויים מיוחדים: בעל־ברית בשכם, בעל־זבוב בעקרון. השם בעל כלול בשמות כמה מקומות (בעל־מעון, בעל־גד, בעל־חרמון) וכן גם בשמות אנשים מפורסמים (ירובעל, אישבעל). וגם בת זוג היתה לבעל: בעלה או בעלית, ועל פי

---

[1] עד היום לא הצליחו עדיין למצוא פירוש מספיק לשם יהוה. הפירוש הניתן בתורה: „אהיה אשר אהיה" (שמות ג', י"ד) אף הוא צריך עיון. השערתו של פרידריך דליצש, כי השם יהוה הוא הוא השם יא שהיה נהוג בבבל, לא נתאמתה על ידי הבקורת המדעית. יאו הארמי (בשם המלך יאובידי המקביל לשם אלבידי וכדומה) שייך לתקופה מאוחרת, כסבור היה שם יהוה אלהי ישראל ידוע בארצות המזרח ואפשר שממקור ישראל הוא. ועי' למטה § 48.

רוב נקראה בשם עַשְׁתֹּרֶת. האלהות הבבלית הממונה על הלידה, שבכנען נשתנה שמה לעשתורת או אשרה. עבודת הבעל ובת־זוגו היתה ניהנת תחת כפת השמים, על גבי גבעה או בהורשה, ושם היה עומד מזבח לזבחים ולקטורת. במקומות העבודה לבעל היו מציבים מצבת־אבן בצורת עמוד המחודד למעלה, ולכבוד עשתורת היו מציבים עמוד מעוגל למעלה או נזע של עץ („אשירה"). היו קיימים עוד תרפים קטנים בצורת עשתורת, ששמשו מעין קמיעות וקסמים ונשתמרו עד היום בהורבות ערי־כנען הקדומות (גזר, תענך). רוב התרפים הללו הן צורות בבליות או מצריות של האלילות עשתר והתור, והן זמורת זר בפולחן הכנעני.

בני ישראל שנושבו בכנען נגררו בעל כרחם אחרי השפעת פולחנות זרים אלו. עבודת האדמה חדשה היתה להם ומוכרחים היו ללמוד מלאכה זו וכל דרכי החיים מאת תושבי הארץ, שנתקרבו אליהם ואפילו נתחתנו בהם. וממילא באו במגע גם עם הפולחנות המקומיים. בן־ישראל שאכל עם כנעני על שולחן אחד, או נשא ונתן עמו במקח וממכר או התחתן באחד מבני משפחתו — כל פעם היה עליו להשתתף במנהג דתי ממנהגי המקום ולתת כבוד לאלהות השלטת במקום ההוא. כשבא לחרוש את שדהו, לזרוע את תבואתו או לטעת את כרמו חייב היה לקיים את מנהגי המקום לכבוד אלהי העבודות הללו. ובקציר לא יכול להוציא את עצמו מכלל החוגגים חג הלולים לכבוד בעל הנותן את היבול. השמחות של מצוה היו כרוכות בעיקרן בתקופות השנה וגרכן בחיי האכר הכנעני. מכאן מקור שלש הרגלים בישראל, שמתחלה לא היו אלא חגי שדה וכפר ורק במרוצת הזמן נוסף להם ערך לאומי ודתי: חג האביב, חג הקציר, חג האסיף — חגי בכור השבלים, קציר התבואה ובציר הענבים, שנהפכו לאחר זמן להג הפסח, חג השבועות וחג הסוכות[1].

ההתקרבות לעממי כנען גרמה איפוא להרכבת המושגים הדתיים בישראל. בעל ואשרה לא דחקו רגלי יהוה אלא תפסו מקום בצדו ואולי מתחת לו. ותפקידי האלהות נחלקו: יהוה היה נעבד כאל הלאומי והבעלים — כאדוני הארץ. וכבר ראינו שבמשפחת ירובעל־גדעון היו עובדים גם לבעל וגם לאשרה, ואביו הקים מזבחות לשניהם. ועצם השם ירו־בעל מוכיח כי היו עובדים לבעל. ובכל זאת, כשהתכונן ירובעל למלחמה, הוא בונה מזבח ליהוה בשם „יהוה שלום", ואחרי שנצח את המדינים הוא עושה אפוד־מסכה בשם יהוה מכלי הזהב ששלל מאת אויביו. ספורי המקרא, שנערכו בזמן מאוחר ומסתכלים היו על העבר

---

[1] עי' ספר הברית, שמות כ״ג, י״ד-מ״ז; שם ל״ד, י״ח-כ״ב, ועי' למטה §§ 46, 48.

מתוך שפופרתם של הנביאים מיחדי האל, רואים בנגודי־פולחן אלה כמין חטא ותשובה, אבל באמת היו כל הפולחנות הללו דרים בכפיפה אחת ומשלימים זה את זה במזיגה דתית תמימה. בחיי יום יום אי אפשר היה בלי אלהי הכלכלה והבית, אבל למדרגת האל הלאומי לא הגיעו. השקפת־העולם הישראלית אחוזה היתה ביהוה. חותך גורלו של העם ודַבְּרו במלחמותיו עם בני נכר, בעקב ההתעוררות הלאומית, בשעת סכנת מלחמה או נצחון, היה תמיד מתגבר פולחן יהוה, האל הלאומי הרב להושיע. נצחונו של ישראל על מואב או עמון, למשל, הוא הוא נצחונו של יהוה על כמוש אל הנכר. ובמחלוקת ע״ד גבול הא״צות זכאי היה יפתח הגלעדי לומר למלך עמון ברוח הזמן ההוא: „הלא את אשר יורישך כמוש אלהיך אותו תירש; ואת כל אשר הוריש יהוה אלהינו מפנינו אותו נירש" (שופטים י״א, כ״ד).

הגדול שבמקדשי יהוה נמצא בימי השופטים בטבורה של ארץ כנען — בעיר שילה שבאפרים. וסמוך לשם נמצא, כנראה, עוד מקדש, קטן ממקדש שילה, בבית־אל[1]. כנראה מספּוּרי המקרא ע״ד מלחמת פלשתים עמד במקדש שילה ארון־קודש שבו אולי שמורים היו „ספר הברית" ולוחות עשרת הדברות. במקדש עבדו כהנים משבט לוי, שגם משה מתיחש עליו על־פי הכתוב. כהני שילה היו, כנראה, נאמנים ליהוה: מכאן יצא שמואל הנביא, מבשר התחיה הרוחנית שהחזיר ליושנה עטרת האחדות הלאומית, משאת נפשו של משה בשעתו. אבל בימי הפירוד שבתקופת השופטים לא היה מקדש שילה יכול לשמש מרכז דתי לכל האומה. בנחלות השבטים השונים היו קיימים „בתי־אלהים" מקומיים, ובהם היתה עבודת אלהים בודאי דומה לעבודת הבעל. עיקר גדול בדת ישראל הקדומה היתה „דרישת" יהוה על־ידי הכהן, השאלה בדבר העתיד, אם מעשה פלוני יצלח או לא. הכהן היה הפותר. ויש שהלוי היה המתווך בין העם ויהוה. הלויים היו עורכים במקומות שונים בתי־אלהים משלהם, ושם היו נמצאים „אפוד", שבשמו השיב הכהן על השאלות, ותרפים. אל האפוד שעשה גדעון נהרו „כל ישראל". ומעשה „פסל מיכה" (שופטים י״ז—י״ח) יוכיח כמה גדול היה בימים ההם ערך האפוד. מרגלים שנשלחו מבני דן לחקור את הא״ץ ולמצוא נחלה חדשה לשבט (§ 8) סרו בדרכם בהר אפרים ללון בבית אדם אחד ושמו מיכיהו או מיכה (הסיום יהו מעיד על האמונה ביהוה); מיכה זה היה לו בית אלהים משלו ושם נמצאו: פסל־מסכה של כסף, אפוד, תרפים

[1] שופטים ב׳, כ״נ ושם ב׳, א׳ נוסח תרגום השבעים הוא כנכון: „ויעל מלאך יהוה מן הגלגל אל בית אל", תחת ה„בוכים" שבנוסח המסורתי שאינו אלא סמל על שם המעשה המסופר שם למטה בפרק, פסוק ה׳.

ושאר מכשירי פולחן. כהן הבית היה נער לוי והוא השיב לדורשים על שאלותיהם בשם יהוה: „ויאמרו לו: שאל נא באלהים ונדעה התצליח דרכנו אשר אנחנו הולכים עליה. ויאמר להם הכהן: לכו לשלום, נוכח יהוה דרככם אשר תלכו בה". אחר כך, כשיצאו בני שבט דן לכבוש את נחלתם החדשה בצפון הארץ ועברו דרך בית מיכה במחנה של „שש מאות איש חגורים כלי מלחמתם", לקחו בזרוע את כל כלי הקודש ואף הכהן נלוה להם לאחר שאמרו לו: „הטוב היותך כהן לבית איש אחד או היותך כהן לשבט ומשפחה בישראל". וכשכבשו את עיר ליש וקראו שמה דן הקימו שם את הפסל. ומקדש זה בירכתי צפון היה קיים „כל ימי היות בית האלהים בשילה".

אם קבלו בני ישראל בתוך שאר מנהגי הכנעניים גם מנהג זבחי אדם? מן ההפירות בארץ ישראל נראה, שנהוג היה שם בימי קדם להקריב לאלהים את הבכורות, מנחה לבעל או לעשתורת על הפריה והרביה, כמו שהיו מביאים להם למנחה בכורי תבואה ופירות. וכן גם נוהגים היו קרבנות של בנין: במסד בית חדש היו משקעים קרבן אדם, סגולה לאריכות קיומו של הבית בזכות רוחו של המת. הד קולם של מנהגים אכזריים אלה נשמע במעשה בת יפתח ובדיני התורה ע"ד הקדש בכור אדם ובהמה ו„פדיונם", כלומר החלפת קרבן אדם בקרבן בהמה (שמות י"ג, א', י"ג; כ"ב, כ"ח — ב„ספר הברית"). יש לשער, שבתקופה הנידונה לא דבק בישראל שקוץ־כנען זה של זבחי אדם ובמקומם היו בני ישראל מקריבים בכורות של בהמה. החלפת יצחק באיל במעשה העקדה (בראשית כ"ב, י"ג) היא השלמה פיוטית לחוק עתיק שדרש תמורה זו. סוף מעשה יפתח סתום היא ויש לפרשו במובן הקדש הבת לאלהות, כמנהג שהיה נהוג בעבודת העשתורת, להיות קְדשה בבית המסגד. השערה זו יש לה יסוד בדברי הכתוב: „ותלך היא ורעותיה ותבך על בתוליה על ההרים" (שופטים י"א, ל"ח). בכלל אין ראיות למנהגים אכזריים בפולחן הישראלי בתקופת השופטים. בדת ישראל בימים ההם היו משמשות בערבוביא אמונות ודעות שונות, אבל קשה לשער שדבקו בה העבודות הגסות ביותר שהיו נהוגות בקרב העממים, תושבי כנען מאז, שירשו את מנהגי הדורות הקדמונים הפראים. מדרכי נדודיו הביא עמו עם ישראל מושגים דתיים מיוחדים, שאמנם עלולים היו לפשוט צורה וללבוש צורה בהשפעת מנהגי המקום, אבל לא לטבוע ביון המצולה של עבודה זרה.

ספר שני.

המלכים הראשונים בישראל המאוחד

(בין המאה האחת־עשרה והעשירית לפני החורבן השני. 930—1030 לפני סה"נ)

§ 12. השקפה כללית.

באמצע המאה הי"א לערך (לפני החורבן השני ולפני סה"נ) נגמרה ההשתלשלות מן המשטר הקדמון של בתי־אבות למשטר המלוכה בישראל. שתי תקופות כבר עברו על העם: א) ימי הנדידה, שבהם לא היתה לו ארץ משלו והיה נע ונד בארצות הישוב או במדבריות שבין ארם נהרים ומצרים; ב) הימים שאחרי כבוש ארץ כנען, שבהם התרגל לחיי ישוב על אדמתו אבל עדיין לא היה לו משטר־מלכות קבוע. וכעת הוא נכנס לתקופה שלישית בדברי ימיו — תקופת בנין המדינה. ההתפתחות ההיסטורית בישראל מתקדמת על פי חקים קבועים: עם נודד נהפך לעם של ישוב, ואחר כך — לאומה מדינית. הגלגול החדש נתהוה לא רק בתוקף הכרח פנימי אלא גם בתוקף הכרח חיצוני. במאה הי"א כבר היו כל העמים מסביב לישראל מסודרים בבריתות־מלוכה קטנות או גדולות. הפלשתים מים, אדום מנגב, מואב ועמון מקדם, הארמיים מצפון — כולם חגו כדור על אדמת ישראל ונכונים היו לפשוט עליה בכל שעת־כושר. רק הצידונים מצפונית־מערבית שכנים שלוים היו. התנפלות העמים השונים וביחוד הפלשתים הכריחה סוף סוף את שבטי ישראל המפורדים להתאחד ולשים בראשם מלך כמפקד הצבא העליון. רצונו של העם הובע בבהירות יתרה בדרישתו אל שמואל, כמסופר במקרא: „שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגויים ויצא לפנינו ונלחם את מלחמתנו".

שאול, גבור חיל משבט בנימין, בחיר־העם הראשון, התחזק על כסאו בזכות מעשי גבורתו לשחרור עמו. איש מלחמה היה, מנהיג העם ומגין על אדמתו. עיקר מלכותו היתה הגנת האומה על נפשה. בימי המלך שמלך אחריו, דוד, אבי בית־המלכות משבט יהודה, התרוממה מלכות ישראל למדרגה גבוהה מזו. האומה המאוחדת עברה מן ההגנה אל ההתקפה. קמה מלכות תקיפה שאינה מסתפקת בשמירת אדמתה אלא שואפת להרחיב את גבולותיה. הגבורים אשר לדוד, ההולכים בראש צבא העם, כובשים את האויבים ושמים אותם למס. מעתה מלכות ישראל מוקפת כמה מדינות, הכפופות לשליט הגדול מבית יהודה. והכנעניים בקרב הארץ הולכים ונטמעים בעם ישראל. אחרי תקופה קצרה זו של תקיפות צבאית באה תקופת התפתחות שלוה של תרבות ומסחר. העם שבא אל המנוחה ואל הנחלה עוסק בשכלול חייו הפנימיים. איש החיל מימי דוד מפנה מעליו

בימי שלמה המלך את חרבו ונהפך לאיש שלום. יושב הוא במנוחה „תחת גפנו ותחת תאנתו" או שולח בסיוע הצידונים אניות־סוחר למרחקים. החיים העירוניים הולכים ומתרחבים. הגידול הכלכלי של העם מתפתח במהירות יתרה. מעתה בני ישראל מתחרים לא עם הפלשתים הלוחמים אלא עם הצידונים הסוחרים. תרבות החרושת מתישה קצת את החוסן הצבאי של המדינה — ושוב היא נעשית מטרה לחִצי שונאיה מבחוץ.

אבל השונאים החיצוניים אינם מסוכנים כל כך לאומה מדינית תקיפה כסכנת פירוד־הלבבות שנתגלע מבפנים. הנגוד הישן של השבטים מתחיל מבצבץ מבעד לאחדות הממלכה. בני אפרים שהיו לפנים, לפני מֶלֶך מֶלֶךְ בישראל, בעלי „הבכורה" בשבטי ישראל, אינם רוצים להשלים עם בכורתו של שבט יהודה, שיצא אל במת ההיסטוריה רק בימי שאול ונעשה ראש וראשון; בית דוד משבט יהודה היה, ובנחלת יהודה נמצאה עיר הבירה של הממלכה — ירושלים. מתחילה מחלוקת על דבר ההגמוניא. עוד בימי דוד קמה תנועה מתנגדת לבית המלכות (מרד שבע בן בכרי). ריכוז השלטון והכבדת המסים בימי שלמה הגבירו תנועה זו, ולא עברו ימים מועטים עד שנבעה הפ״ץ הגדול. לאחר אחדות של כאה שנה נתפרדה הממלכה לשתי מלכיות מיוחדות: מלכות אפרים (או ישראל) בצפון ומלכות יהודה בדרום.

תקופה קצרה זו בדברי ימי ישראל השובה עד למאד. במשך ימי מלכותם של שלשה מלכים—שאול, דוד ושלמה - גדל ורחב לא רק הפרצוף המדיני אלא גם הפרצוף הרוחני של האומה הישראלית. עבודת יהוה נעשתה שלטת בארץ, ואף היא שואפת להבליע את הפולחנים המקומיים כמו שהמדינה שואפת להבליע את השבטים והמשפחות. הדת הלאומית גדלה על חשבון הדת העממית או ההמונית. הריכוז המדיני והדתי הולכים שלובי־זרוע. לתכלית האחוד הדתי נבנה מקדש מרכזי נהדר בירושלים. אלא שכאן הפליג הרכוז ועבר את הגבול, שאליו יכול להגיע העם הצעיר שעדיין נותרו בו שיירי התיחדות של משטר השבטים. הכח המושך אל המרכז מתרופף ואת מקומו תופס הכח הדוחה מן המרכז.

פרק ראשון.

מלוכת שאול

(1030—1010 לפני סה״נ לערך).

§ 13. המלחמות עם פלשתים ועמלק

בשעה שהוכרז שאול למלך היה מצבם של ישראל קשה ביותר. הפלשתים שלטו בכמה ערי ישראל בקרב הארץ, ואפילו בגבעת בנימין, עיר מולדתו של שאול, עמד חיל־מצב פלשתים. לפי המסופר במקרא הרחיקו הפלשתים מן הערים הנכבשות את כל חרשי הברזל ולא היו ישראל יכולים ללטוש את הרבותיהם וחניתותיהם. העם הנדכא שם כל תקותו במלך החדש, שכבר הוכיח אומץ־לבו במלחמה שבעבר הירדן, ושאול לא אחר לקיים את התקוות הללו. בכל כחו התבונן לגאול את ארץ מולדתו מעול זרים.

בשנים הראשונות למלכותו עסק שאול בסידור צבא תמידי הגון. משלשת אלפים גבורי חיל הרכיב גדוד נבחר, לב הצבא הישראלי, שאליו עתיד להתחבר בימי מלחמה חיל צבא העם. בראש הצבא עמדו שאול עצמו ויונתן בנו הבכור. בן המלך הצטיין באומץ־לב מיוחד ובחבה לארץ ולעם. מתוך שאיפתו היתרה להושיע את עמו מיד לוהציו גרם יונתן למלחמה מכריעה עם הפלשתים, כי הרג את נציב פלשתים בגבע. כשנתפשטה השמועה על־דבר מעשה־גבורה זה נתאספו אל שאול כמה מתנדבים לצאת למלחמה על אויבי ישראל.

הפלשתים נאספו אף הם להלחם עם ישראל, „שלשים אלף רכב וששת אלפים פרשים ועם כחול אשר על שפת הים לרוב", וחנו במעבר מכמש, לא רחוק מגבעה. צבא שאול חלש היה לנגד צבא פלשתים. מספר אנשי הצבא המתנדבים שדבקו בגדוד שאול קטן היה, וכיון שכמה מהם היו מחוסרי כלי זין, נתחבאו „במערות ובחוחים ובסלעים ובצריחים ובבורות" או שעברו את הירדן, אבל מסירות־הנפש של מגיני־המולדת המועטים עשתה מה שלא היה עושה גם צבא גדול במנין. הפלשתים הבוטחים בנצחונם נתפזרו בסביבות מכמש לשלול שלל ולבוז בז והשאירו במחנה רק גדוד קטן. ובשלוה זו של האויב השתמש יונתן הגבור. מחנה פלשתים נמצא על גבי הר מצוק ותלול, ויונתן

ונושא כליו טפסו ועלו הרש על ההר והתחילו ממותתים את הפלשתים; הללו סבורים היו שהמתנפלים הולכים בראש צבא רב. „ותהי חרדה במחנה ותרגז הארץ ותהי לחרדת אלהים". כשראו שאול ובני גדודו כי הפלשתים נסים רדפו אחריהם והכו בהם מכה רבה, ואף המתחבאים בהרים נוספו על הרודפים.

מספר המקרא (ששאב את הספור, כנראה, ממקור עממי ע"ד „מלחמות יהוה") מוסיף בתאור מלחמה זו עוד פרטים אחדים, שבהם מורגש רוח הזמן ההוא ונראית בבואה של המושגים הלאומיים והדתיים הקדומים. כדי שלא לתת לפלשתים לנוס לארצם הכריז שאול לאמור: „ארור האיש אשר יאכל להם עד הערב — ונקמתי מאויבי". ונבורי שאול נשבעו ביום ההוא שלא לנעת בשלל. כל אותו היום רדפו אחרי האויב. לעת ערב, אחרי בוא השמש, עיף העם מאד „ויעט העם אל השלל ויקחו צאן ובקר ובני בקר וישחטו ארצה ויאכל העם על הדם" שלא כדין, כי צריך היה לשפוך את הדם קודם האכילה. „ויגידו לשאול לאמור הנה העם הוטאים ליהוה לאכול על הדם. ויאמר: בגדתם!" אבל מיד מצא תקנה להטא זה: צוה להציב אבן גדולה כעין מזבח ולשחוט שם „איש שורו ואיש שיהו" ולהקריב מאימורי הזבחים לגבוה. ועוד בו בלילה בקש שאול להמשיך רדיפת הפלשתים. כנהוג, שאל תהלה באלהים באמצעות הכהן: „הארד אחרי פלשתים, התתנם ביד ישראל?" ולא ענהו האפוד. שתיקה זו העידה על הטא בקרב המהנה. התחילו בודקים בגורל, ושאול שאל את האפוד בזו הלשון: „אם החטא בי או ביונתן בני הבה אורים; ואם החטא בעם ישראל הבה תמים"[1]. על פי תשובתו של האפוד נלכד יונתן, שלא שמע בהשביע אביו את העם, וכשראה הלך דבש ביער טבל את מטהו וטעם מעט דבש. על פי דין היה הייב מיתה, שהרי עבר פי המלך, אבל העם מיחה בדבר: „היונתן ימות אשר עשה הישועה הגדולה הזאת בישראל!? חלילה! חי יהוה, אם יפול משערות ראשו ארצה", ויונתן לא מת. כך נגמר היום הגדול שבו נצחו ישראל את הגייסות הפלשתיים.

[1] מקרא זה, מלבד הםלים האחרונות „הבה תמים", חסר בנוסח המסורה (שמואל א', י"ד מ"א) המאוחר, אבל נשתמר בנוסח היוני של תרגום השבעים (שתרגמו „אורים" - מאור, ו„תומים" - צדק) ובנוסחאות הרומיות הקדומות. „אורים" ו„תומים" היו כנראה הסימנים של הן ולאו בדרישת אלהים. בכלל ניכרת בנוסח המסורה השאיפה לטשטש את המנהג האלילי של דרישה באפוד. במקום אחר נאמר באותה פרשה (י"ד, י"ח) בנוסח המסורה: „ויאמר שאול לאחיה: הגישה ארון האלהים. כי היה ארון האלהים ביום ההוא ובני [עם בני] ישראל", ואילו השבעים תרגמו לפי תומם: „הגישה האפוד כי הוא [אחיה] נשא את האפוד לפני ישראל". אפוד זה, שהיה סמל הגשמת יהוה, לא היה לפי רוחם של מתקני נוסח המקרא בדורות מאוחרים.

הנצחון הזה גרם כנראה ליציאת חיל־מצב הפלשתים מנחלות בנימין ואפרים. אבל עדיין לא נגדעה קרן פלשתים. לאחר שנים אחדות שבו להתנפל על ישראל ובכל פעם ופעם הוכו אחור בידי גבורי ישראל.

הנצחונות על הפלשתים עוררו רוח העם. אבל מתוך לאומיות יתרה עשה שאול לפעמים מעשים שלא היו מוכרחים לשם הגנת המדינה. על פי ספור סתמי אחד שבמקרא יש ידים לשער כי שאול נלחם גם בתושבים הכנענים השלוים שלא נטמעו בדת ובאומה הישראלית. כך עשה הרג בגבעונים שבנחלת בנימין, שלפנים בימי כבוש הארץ כרתו להם בני ישראל ברית לחיותם. ועוד מלחמת־חרם אחת ערך שאול, מטעמים מעשיים וכלכליים, היא המלחמה עם עמלק, עַם השוסים שעל גבול ארץ ישראל.

מלחמה זו בעמלק, שהכתוב מתארה כמין מלחמת־מצוה, אין ספק שהיא עובדא היסטורית בעצמותה. העממים הנודדים שבעבר הירדן ובערבות הנגב, שהיו בימי השופטים עולים על ארץ ישראל לשחתה (§ 7), לא יכלו מעתה לפשוט על הארץ שיש בה צבא מוכן להגנה, אבל קצתם היו מוסיפים להתנפל על ירכתי הארץ — על גלילות הנגב של נחלת יהודה ושבטי עבר הירדן. ביחוד הציקו לישראל העמלקים הפראים, שהיו נעים ונדים בין גבול הנגב של כנען ובין מדבר סיני. בני ישראל היו שוטמים את השוסים הללו מאד, וכן הכתוב אומר: „זכור את אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתכם ממצרים, אשר קרך בדרך ויזנב בך כל הנחשלים אחריך; והיה בהניח יהוה אלהיך לך מכל אויביך — תמחה את זכר עמלק מתחת השמים, לא תשכח". בימי מלכות שאול הגיעה שעת הכושר להחריב מערת־פריצים זו שעל גבול הנגב. חיל עם ישראל ושאול בראשו, בהשתתפות יוצאי צבא משבט יהודה — שכני של עמלק, הכה את מחנה עמלק ותפס את אגג מלכם חי. ראש המעוררים למלחמת־מצוה זו היה הנביא הישיש שמואל, והספור המקראי מתאר כל הענין בצורת מחלוקת בין המלך והנביא:

„ויאמר שמואל אל שאול: „כה אמר יהוה צבאות: לך והכיתה את עמלק, והחרמתם את כל אשר לו, ולא תחמול עליו, והמתה מאיש עד אשה, מעולל ועד יונק, משור ועד שה, מגמל ועד חמור". וישַׁמע שאול את העם. מאתים אלף רגלי ועשרת אלפים את איש יהודה. ויבוא שאול עד עיר עמלק. ויאמר שאול אל הקיני: „לכו סורו רדו מתוך עמלק פן אוסיפך עמו — ואתה עשיתה חסד עם כל בני ישראל בעלותם ממצרים". ויסר קיני מתוך עמלק. ויך שאול את עמלק, ויתפוש את אגג מלך עמלק חי ואת כל העם החרים לפי חרב; ויחמול שאול והעם על אגג ועל מיטב הצאן והבקר ולא אבו החריםם. ויבוא שמואל אל שאול ויאמר לו שאול: „הקימותי את דבר יהוה". ויאמר שמואל: „ומה קול הצאן הזה באזני וקול

הבקר אשר אנכי שומע?!׳. ויאמר שאול: ,מעמלקי הביאום, אשר חמל העם על מיטב הצאן והבקר, למען זבוח ליהוה אלהיך, ואת היותר החרמנו׳. ויאמר שמואל: ,החפץ ליהוה בעולות וזבחים כשמוע בקול יהוה? יען מאסת את דבר יהוה וימאסך ממלך׳. ויאמר שאול אל שמואל: ,חטאתי כי עברתי את פי יהוה ואת דבריך — עתה כבדני נא נגד זקני עמי ונגד ישראל ושוב עמי והשתחויתי ליהוה אלהיך׳. וישב שמואל אחרי שאול וישתחו שאול ליהוה. ויאמר שמואל: ,הגישו אלי את אגג מלך עמלק׳. וילך אליו אגג. ויאמר שמואל: ,כאשר שכלה נשים חרבך כן תשכל מנשים אמך׳. וישסף שמואל את אגג לפני יהוה בגלגל. וילך שמואל הרמתה, ושאול עלה אל ביתו גבעת שאול. ולא יסף שמואל לראות את שאול עד יום מותו׳ (ש״א ט״ו, בהשמטות).

מה קרה באמת בין המלך והנביא שהמליך אותו אין אנו יודעים. מםהלך המאורעות המאוחרים ניכרות הכוונות המדיניות שביסוד האגדה. בספור המקראי בולטת שאיפתו של המספר המאוחר להצדיק את המהפכה, שבעקבה נסבה המלוכה מבית שאול הבנימיני אל בית דוד משבט יהודה. אבל על צד האמת היתה מהפכה זו פרי גורמים מדיניים מורכבים.

§ 14. הצטיינות דוד והתעלות שבט יהודה.

על דבר מצב השלטון הפנימי בארץ בימי שאול אין אנו יודעים אלא מעט מן המעט. רק דבר זה ברור לנו: התאחדות חלקי המדינה לא נשלמה עדיין, אלא היתה בגדר ההתהוות. השלטון הממשי של שאול נצטמצם כנראה רק בטבור הארץ — בנחלות אפרים ובנימין, וירכתי הארץ דבקו בברית־המדינה החדשה רק קמעא קמעא. עיר המלוכה של שאול נמצאה בגבעה, מקום מולדתו, שנקראה מעתה על שמו ,גבעת שאול׳. כאן גר המלך עם משפחתו בסביבה צנועה שלא נבדלה בהרבה מן הסביבה הפשוטה של השופטים לפנים. לשאול היו ארבעה בנים, מהם נודעו לשם בדברי הימים רק שנים: הגבור במלחמת פלשתים **יונתן** ויורש הכסא **אישבעל**. המקורבים למלך היו ברובם בני משפחתו ושבטו. בעל השפעה יתרה היה בן דודו **אבנר**, שר־צבא חרוץ.

בימי מלכות שאול היה קיים מרכז דתי קטן בעיר נוב הסמוכה לגבעה. בנוב גרו הכהנים מבני עלי, שניצלו אחרי חורבן שילה (§ 8). כאן ערכו להם מקדש מעט ובו נמצאו אפוד ושאר צרכי פולחן. כראש כהני נוב עמד אחימלך בן־שלשים לעלי. אחימלך או אחיה[1] היה הולך עם שאול במלחמותיו הראשונות

---

[1] ניכר הדבר, ש**אחימלך** ו**אחיה** שבספר שמואל א׳ (י״ד, ג׳, ח׳; פרקים כ״א-כ״ב) שני שמות של אדם אחד הם.

ומגיד לו עתידות בשם האורים ותומים. שאול שקד על שמירת פולחן־יהוה הלאומי וביעור היסודות האליליים. הכתוב מספר, כי שא״ל הסיר את האובות ואת הידעונים מן הארץ כדי להוציא מלב העם את אמונות ההבל. ואף על פי כן בא ספור פאוחר, שנכתב ברוח הכהונה והדביקות במלכות בית דוד, ומוצא פגם במעשי שאול. אותו שמואל הנביא נחם כי המליכהו. שמואל, שהוא כאן סמל הכהונה והנבואה, רב פעמים אחדות עם שאול ולבסוף נתפרדה החבילה. אחד הריבות נתגלע בענין מלחמת עמלק המתוארה למעלה. ודאי לא היתה דעת הנביא נוחה מן המלך שהיה טרוד תמיד בעסקי מלחמה, שלא דאג הרבה לשלטון הפנימי וגם לא תקן מרכז כללי לעבודת יהוה במקום שילה שנחרבה ולא מצא מקום מקלט לארון הברית העזוב. מחלוקת זו שבין המלך והנביא שזורה, כנראה, במחלוקת בתי־המלכות, שהיא בעיקרה לא תחרות אישים אלא תחרות שני שבטים ראשיים התובעים משפט הבכורה במדינה המאוחדת.

אחרי חורבן מקדש שילה, כשניטלה מאפרים הבכורה בתוך שבטי ישראל, עברה ההגמוניא בישראל לשבט בנימין, שממנו יצא שאול המלך. המרכז המדיני נעתק מטבור הארץ נגבה. אבל עתיד היה להדרים עוד יותר, עד לנחלת שבט יהודה. בנימין לא היה אלא שבט־בינים בין אפרים בעל ההגמוניא לשעבר ויהודה בעל ההגמוניא לעתיד. עד ימי המלכים היה שבט יהודה שוכן לבדד, הרים סביב לו, ולא לקח חבל בעסקי כלל האומה. בפעם הראשונה נמשכו בני יהודה לתוך חוג עניני הכלל בימי שאול, כשנעתק מרכז המדינה עד גבול נחלתם. מלחמת שאול עם עמלק נערכה, כנראה, לטובתם ובהשתתפותם, שהרי שוסי מדבר אלו שכניהם היו. וזמן מועט אחרי מלחמת עמלק הופיע בחצר שאול אדם אחד, שעתיד להיות אבי בית־המלכות הלאומי התקיף והמאריך־ימים ביותר ולהעביר את ההגמוניא בישראל לידי שבט יהודה.

בין גבורי־המלחמה, שהלכו עם שאול למלחמה, נמצאו בני הישיש ישי מעיר בית לחם יהודה, ומהם הצטיין הצעיר, דוד, יפה תואר, חכם ואמיץ־לב. בבחרותו היה רועה צאן אביו בסביבות בית לחם. על פי האגדה היה משורר ויודע נגן; ונדולה היתה גבורתו: כשבא פעם ארי ודוב לתוך העדר המית את שניהם. מפני מעלותיו אלה נשא חן בעיני שאול. בימים ההם היו מצויות תגרות קטנות עם הפלשתים, שהיו פושטים בנחלות יהודה ובנימין, ובתגרות הללו היו לפעמים ראשי המחנות, ,גבורי׳ הפלשתים וישראל, עורכים ביניהם מלחמת־בינים. באחת התגרות הללו הצטיין דוד ונתפרסם בעם. לפי הספור המקראי מעשה שהיה, כך היה:

„ויאספו פלשתים את מחניהם למלחמה ויחנו בין שוכה ובין עזקה, ושאול

ואיש ישראל נאספו ויחנו בעסק האלה. ופלשתים עומדים על ההר מזה וישראל עומדים על ההר מזה, והגיא ביניהם. ויצא איש הבינים ממחנות פלשתים, גלית שמו מגת, גבהו שש אמות וזרת. ויעמוד ויקרא אל מערכות יש־אל ויאמר להם: ,ברו לכם איש וירד אלי. אם יוכל להלחם אתי והכני והיינו לכם לעבדים; ואם אני אוכל לו והכיתיו והייתם לנו לעבדים ועבדתם אותנו'. וכל איש ישראל בראותם את האיש וינוסו מפניו וייראו מאד. ויאמר איש ישראל: ,הראיתם האיש העולה הזה? כי לחרף את ישראל עולה. והיה האיש אשר יכנו יעשרנו המלך עושר גדול; ואת בתו יתן לו. ואת בית אביו יעשה חפשי בישראל'. ויגש הפלשתי השכם והערב ויתיצב ארבעים יום. ודוד הולך ושב מעל שאול לרעות את צאן אביו בית לחם. וישכם דוד בבקר ויטוש את הצאן על שומר וירץ המערכה... והנה איש הבינים עולה, גלית הפלשתי. ויאמר דוד אל שאול: ,עבדך ילך ונלחם עם הפלשתי הזה'. ויאמר שאול אל דוד: ,לא תוכל ללכת להלחם עמו, כי נער אתה והוא איש מלחמה מנעוריו'. ויאמר דוד: ,יהוה אשר הצילני מיד הארי ומיד הדוב הוא יצילני מיד הפלשתי הזה'. ויאמר שאול אל דוד: ,לך, ויהוה יהיה עמך'. וילבש שאול את דוד מדיו, ונתן קובע נחושת על ראשו. וילבש אותו שריון. ויחגור דוד את חרבו מעל למדיו ויאל [וילא] ללכת כי לא נסה. ויאמר דוד אל שאול: ,לא אוכל באלה כי לא נסיתי'. ויסירם דוד מעליו. ויקח מקלו בידו, ויבחר לו חמשה חלוקי אבנים מן הנחל, וישם אותם בכלי הרועים אשר לו ובילקוט וקלעו בידו, ויגש אל הפלשתי. ויאמר הפלשתי אל דוד: ,הכלב אנכי כי אתה בא אלי במקלות?'. וישלח דוד את ידו אל הכלי ויקח משם אבן ויקלע, ויך את הפלשתי אל מצחו. ותטבע האבן במצחו ויפול על פניו ארצה. וירץ דוד ויעמוד אל הפלשתי. ויקח את חרבו. וישלפה מתערה, וימותתהו. ויכרת בה את ראשו. ויראו הפלשתים כי מת גבורם וינוסו, ויקומו אנשי ישראל ויהודה ויריעו, וירדפו את הפלשתים. ויהי בבואם, בשוב דוד מהכות את הפלשתים, ותצאנה הנשים מכל ערי יש־אל לקראת שאול המלך בתופים. בשמחה ובשלישים. ותענינה הנשים המשחקות ותאמרנה: ,הכה שאול באלפיו ודוד ברבבותיו' (ש״א י״ז; י״ח א׳—ז׳, בהשמטות ובשנויים קלים).

בספור אחר (ש״ב כ״א. י״ט) הנצחון על ,גלית הגתי' מיוחס לאלחנן בית־הלחמי, אחד מגבורי דוד, וכל המעשה הוא בימי מלכותו של דוד. אבל ערבוביא זו של שמות וזמנים אינה סותרת עיקר הספור, שדוד הצטיין במלחמות פלשתים עוד בחיי שאול.

בשכר אומץ־לבו של דוד מינהו שאול לנושא כליו. ביחוד אהב שאול את נגינתו של דוד. לפרקים היתה רוח רעה שורה על שאול ידוד היה מגרש רוח זו בנגינתו. וגם במשפחת המלך נתחבב דוד. יהונתן בן המלך התרועע עמו ונעשה ידיד נפשו; ומיכל בת המלך אהבתהו והיתה לו לאשה. מעשי גבורתו של דוד ונצחונותיו על אויבי ישראל פרסמו את דוד ועשוהו לחביב העם. שמו הטוב של שאול הועם מפני זהרו של השם החדש. ,הכה שאול באלפיו ודוד

ברבבותיו" – הרוז זה מציין את השנוי באהבת העם. ומכיון שבימים ההם היתה המלוכה ניתנת בשכר הגבורה אין פלא בדבר, שבקרב העם נתהותה ההרגשה, כי הגבור הצעיר מבית להם יצלח למלוכה יותר מן המלך שאול. וביחוד נתפשטה הרגשה זו בשבט יהודה.

כך התחילה התחרות בין שאול ודוד, מתחלה בחשאי ואחר־כך בגלוי. משעה שהרגיש המלך, כי חתנו עלול להיות כצר לו וליטול את כסא המלוכה משבט בנימין, נהפכה הרעות וקורבת־המשפחה לשנאה. פרסומו של דוד, שהלך הלוך וגדול, עורר בלב שאול דאגה וקנאה. בשעות של רוח רעה נדמה לשאול, כי דוד משתדל למשוך אליו לב העם כדי להסב לעצמו את המלוכה ולתכלית זו התחתן בבית המלכות; ואז הרה אפו של המלך הקפדן והחולה ונכון היה להמית את חתנו. פעם אחת – מספר הספור המקראי על שאול – „והוא יושב בביתו והניתו בידו ודוד מנגן ביד, ויבקש שאול להכות בחנית בדוד ובקיר, ויפטר מפני שאול ויך את החנית בקיר, ודוד נס וימלט בלילה". מאז גברה החשיונות ההולנית של שאול. בן־המלך יונתן נסה לפשר בין אביו ודוד, ולא עלה בידו. שאול הרגיש את עצמו נרדף והשתדל בכל כחו להפטר מבן תהרותו. פעם אחת שלח שאול אנשים אל בית דוד לארוב לו ולהמיתו, אלא שהדבר נודע למיכל אשתו והיא הורידתהו בלילה בעד החלון וכך ניצל ממות.

לפי המסופר בכתוב ברח דוד לרמה, מקום מגורי הנביא הישיש שמואל. יש לשער, כי רק כעת (ולא קודם לכן, כדברי מסורת האגדה ש"א ט"ז, א'–י"ג) נתקרב הנביא לדוד והועידו למלך לעתיד, שמואל נתן בכה קדושתו יפוי־כח לשאיפותיה של משפחת דוד.

בינתים נהפכה המחלוקת שבמשפחת המלך למחלוקת מדינית. שאול רדף עם נדוד צבאו אחרי חתנו המורד, שנמלט לסביבות רמה. לכאן בא אל דוד ידיד נפשו, יהונתן בן שאול, ונחם אותו. פעם אחת, בראש חודש, כשהיו כל בני בית המלך ומקורביו מסובים עם המלך, בקש יהונתן את אביו להשלים עם דוד. שאול כעס כעס גדול וקרא לבנו בקול: „כל הימים אשר בן ישי חי על האדמה לא תכון אתה ומלכותך, ועתה שלח וקח אותו אלי כי בן מות הוא". יהונתן לא עשה כדבר אביו, אלא יצא בהחבא אל דוד ויעץ לו להרחיק נדוד, כי גדול חרון אף המלך.

§ 15. ריב שאול ודוד.

דברי הריב שבין שאול ודוד מיֻצָּגים בספורי המקרא מתוך משוא פנים גלוי: המלך הנמאס בעיני יהוה רודף אחרי אהוב יהוה הנועד משמים לרשת

את כסאו. עלינו לשים לב לפניה זו כשאנו קוראים את ספורי המעשים הבאים, שביסודם מונחות קבלות קדומות.

לדוד הגיעו ימי נדודים קשים. בדרכו בא לנוב, עיר הכהנים. כהן הראש שבמקדש נוב, אחימלך, קבל אותו בסבר פנים יפות ונתן לו אוכל ונשק. משם ברח דוד אל גבול פלשתים והסתתר במערת עדולם שבנחלת יהודה. כאן נתקבצו אליו כמה מבני שבטו, וכאן נצנץ, כנראה, לראשונה רעיון בית המלכות משבט יהודה. מתחלה החזיקו ברעיון זה בני משפחתו של דוד בבית לחם ואחר כך נתפשט הרעיון בין שאר בני השבט. בתוקף המאורעות נעשה דוד למרכז התנועה המדינית, שהתנגדה למלכות שאול. הכתוב מספר, כי בעדולם התלקטו אל דוד „כל איש מצוק וכל איש אשר לו נושה וכל איש מר נפש — ויהי עליהם לשר ויהיו עמו כארבע מאות איש".

השמועה על דבר גדוד זה של דוד חזקה את השדיו של שאול. המלך הכריז, כי דוד מורד במלכות הוא, והתחיל רודף את כל החשודים במגע ומשא עם דוד. כשנודע לו כי דוד היה בנוב ונתקבל שם בסבר פנים יפות שלח לקרוא את אחימלך ושאר כהני נוב ונער בהם בשצף קצף: „למה קשרתם עלי אתה ובן ישי, בתתך לו לחם וחרב ושאול לו באלהים, לקום אלי לאורב כיום הזה?" אחימלך השיב, כי הכהנים קבלו את דוד בכבוד לפי שהוא חתן המלך ולא ידעו כלל סבת מנוסתו. אבל שאול אטם אזנו משמוע דברי התנצלות ועל פי פקודתו נהרגו אחימלך וביתו ושאר כהני נוב, והעיר נוב והמקדש שבתוכה נחרבו. ורק אחד מבני אחימלך, אחיטוב, נמלט אל דוד ולקח עמו אפוד מן המקדש שנחרב.

דוד התהלך ממקום למקום בראש גדוד מזוין, ובעיקר הסתופף במדבר יהודה. על גדודו נוספו גם בני משפחתו של דוד מבית לחם, ומהם הצטיינו באומץ לבם בני אחותו: יואב ואבישי. הגדוד היה פוגע לפרקים בפלשתים. כשנודע לדוד, כי „פלשתים נלחמים בקעילה והמה שוסים את הגרנות", התנפל עם גדודו על חיל פלשתים, הכה בהם מכה גדולה והושיע את העיר. אבל לשהות כאן לא יכול. כששמע שאול, כי בא דוד לקעילה אמר: „נִכַּר אותו אלהים בידי כי נסגר לבוא בעיר דלתים ובריח", והתכונן ללכת עם צבאו לצור על דוד. דוד שאל באפוד על פי אביתר הכהן, אם יסגירוהו בעלי קעילה ביד שאול, והאפוד השיב: „יסגירו". מיד נמלט דוד מקעילה, הוא ואנשיו.

בכלל, אי אפשר היה לדוד לשהות במקום אחד, כי שאול רדף אחריו כל הימים, וכמעט שהדביקהו במדבר זיף, אלא שפתאום נודע לשאול, כי פלשתים פשטו על הארץ, ומוכרח היה לצאת לקראתם למלחמה. כששב מן

המלחמה הוסיף לרדוף את דוד במדבר עין גדי שעל שפת ים המלח. כאן קרבו גדודי שאול ודוד זה אל זה כמה פעמים, אבל לידי התנגשות מכריעה לא באו.

דוד הוכרח לנוע ולנוד ולהיות על חרבו. גדודו הפיל חתיתו על סביבות חברון, ויושבי המקומות הללו היו מעלים לו מס. כי כן נהגו (ונוהגים עד היום בקצת מקומות בערב) בימים ההם לשלם שכר לגדודים מזוינים על שאינם פוגעים בנפש וברכוש ושומרים את התושבים בפני ליסטים ממש. ציור בולט מן החיים ההם אנו מוצאים בספור על דבר העשיר נבל מכפר כרמל הסמוך לחברון, שסירב לתת „מתנהי לדוד ולאנשיו בימי חג הגוזזים שלו. דוד שלח עשרה נערים לומר לנבל בשמו: „שמעתי כי גוזזים לך, עתה הרועים אשר לך היו עמנו, לא הכלמנום ולא נפקד להם מאומה כל ימי היותם בכרמל. תנה נא את אשר תמצא ידך לעבדיך ולבנך לדוד". על הדברים הללו ענה נבל עזות: „מי דוד ומי בן ישי? היום רבו עבדים המתפרצים איש מפני אדוניו! ולקחתי את לחמי ואת מימי ואת טבחתי אשר טבחתי לגוזזי ונתתי לאנשים אשר לא ידעתי אי מזה המה?!" כששבו הנערים לדוד וסיפרו לו דברי נבל, לקח עמו ארבע מאות איש חגורי חרב ועלה על בית נבל. אבל בדרך יצאה לקראתו אביגיל אשת נבל, יפת תואר וטובת שכל, וכפרה את פניו במנחה, ובגללה נמנע דוד מהרע לבית נבל. כעבור ימים אחדים עשה נבל משתה גדול, שתה לשכרה ומת, ואביגיל נישאה לדוד.

בינתים הוסיף שאול לרדוף אחרי דוד, עד שהוכרח דוד לעזוב נחלת שבטו ולהמלט עם גדודו לארץ פלשתים, לחסות שם בצל אויבי ישראל שנלהם בהם לפנים בגבורה יתרה. אחד ממושלי פלשתים, אכיש מלך גת, קבל את הנמלטים ברצון, בתקותו כי דוד, השונא למלך ישראל, יעזור לו במלחמתו עם ישראל. על פי בקשת דוד נתן אכיש לו ולאנשיו את צקלג למושב. משם היו דוד וגדודו פושטים על עמלק ושאר העממים הנודדים שבנגב כנען ולוקחים שם „צאן ובקר וחמורים וגמלים ובגדים". ולאכיש אמר כי פשט על נגב יהודה. שקר זה לטובת ישראל נחשב בעיני הכתוב לצדקה.

מצבו של דוד קשה היה מאד: מכיון שחסה בצל פלשתים חייב היה ביום מלחמה בין פלשתים וישראל לעמוד במערכות אויבי עמו, להיות לבוגד ולאבד את עתידותיו. אבל שחקה לו השעה ובמקרה ניצל מחרפה זו. פעם אחת נקבצו פלשתים ויצאו למלחמה על ישראל. „וסרני פלשתים עוברים למאות ולאלפים, ודוד ואנשיו עוברים באחרונה עם אכיש. ויאמרו שרי פלשתים: „מה העברים האלה? הלוא זה דוד אשר יענו לו במחולות לאמר

הכה שאול באלפיו ודוד ברבבותיו! ישוב אל מקומו ולא ירד עמנו במלחמה, ולא יהיה לנו לשטן במלחמה; ובמה יתרצה זה אל אדוניו הלוא בראשי האנשים ההם!', ואכיש הוכרח להחזיר את דוד ואנשיו לעיר צקלג. אולם כששבו לצקלג מצאו את העיר שרופה באש, ונשיהם ובניהם ובנותיהם נשבו ביד העמלקי. „וישא דוד והעם אשר אתו את קולם ויבכו עד אשר אין בהם כח לבכות'. אביתר הכהן נחם אותו ונבא לו בשם אלהים על פי האפוד כי אם ירדוף אחרי עמלק השג ישיג והצל יציל. דוד לקח עמו ארבע מאות איש ורדף אחרי העמלקים והדביקם כשהם „נטושים על פני כל הארץ, אוכלים ושותים והוגגים בכל השלל הגדול אשר לקחו מארץ פלשתים ומארץ יהודה. ויכם דוד מהנשף ועד הערב למחרתם ולא נמלט מהם איש כי אם ארבע מאות איש נער, אשר רכבו על הגמלים וינוסו. ויצל דוד את כל אשר לקחו עמלק, ואת שתי נשיו הציל דוד'.

§ 16. מות שאול.

כששמע שאול כי הפלשתים עולים שוב למלחמה על ישראל קבץ את כל חילו וחנה בעמק יזרעאל אצל הר גלבוע. „וירא שאול את מחנה פלשתים ויירא ויחרד לבו מאד. וישאל שאול ביהוה ולא ענהו יהוה גם בחלומות גם באורים גם בנביאים'. לבו של המלך אמר לו, כי מרה תהיה אחריתו. אחרי המון מלחמות קטנות הגיעה שעת המלחמה המכריעה. שמואל הנביא כבר מת היה, ובצר לו פנה שאול לבעלת אוב, אף על פי שהוא בעצמו „הסיר את האובות ואת הידעונים מן הארץ'. נאים הם דברי הספור המקראי:

„ויאמר שאול לעבדיו: „בקשו לי אשת בעלת אוב ואלכה אליה ואדרשה בה'. ויאמרו עבדיו אליו: „הנה אשת בעלת אוב בעין דור'. ויתחפש שאול וילבש בגדים אחרים וילך הוא ושני אנשים עמו, ויבואו אל האשה לילה. ותאמר האשה: „את מי אעלה לך?' ויאמר: „את שמואל העלי לי'. ותאמר: „איש זקן עולה והוא עוטה מעיל'. וידע שאול כי שמואל הוא, ויקד ארצה וישתחו; ויאמר שמואל אל שאול: „למה הרגזתני להעלות אותי?' ויאמר שאול: „צר לי מאד, ופלשתים נלחמים בי, ואלהים סר מעלי, ולא ענני עוד גם ביד הנביאים גם בחלומות — ואקרא לך להודיעני מה אעשה'. ויאמר שמואל: „ולמה תשאלני? ויהוה סר מעליך ויקרע את הממלכה מידך, ויתנה לרעך לדוד; ויתן יהוה גם את ישראל עמך ביד פלשתים, ומחר אתה ובניך עמי'. וימהר שאול ויפול מלוא קומתו ארצה' [1].

[1] בספור זה ניכרת יד אמן יותר מיד סופר דברי הימים. המחבר בקש להציג מחזה מול מחזה: פגישה ראשונה של שמואל הנביא עם הנער שאול המבקש את האתונות שאבדו ונמשח למלך, ופגישה שניה של הנביא המת עם המלך ההולך למות.

הפלשתים קרבו אל מחנה ישראל. כמו לפנים, בימי עלי ושמואל, נמצא שדה הקטל במרכז הארץ, בעמק יזרעאל. מלחמה כבדה נטשה בהר גלבוע והפלשתים נברו. אלפי חללים מישראל כסו את צלעות הר גלבוע. יהונתן ועוד שני בני שאול נפלו לפי חרב. שאול היה פצוע מחצי האויבים, ומתוך הרגשת המות הממשמש ובא אמר לנושא כליו: „שלוף חרבך ודקרני בה, פן יבואו הערלים האלה ודקרוני והתעללו בי". ולא אבה נושא כליו כי ירא מאד. אז המית שאול את עצמו בחרבו, וכשראו בני ישראל כי המלך מת נסו איש לעברו.

„ויהי ממחרת ויבואו הפלשתים לפשט את החללים, וימצאו את שאול ואת שלשת בניו נופלים בהר גלבוע, ויכרתו את ראשו ויפשטו את כליו וישלחו בארץ פלשתים סביב לבשר בית עצביהם ואת העם, ואת גויתו תקעו בחומת בית שְׁן [שְׁאָן]: וישמעו יושבי יביש גלעד[1] את אשר עשו פלשתים לשאול, ויקומו כל איש חיל וילכו כל הלילה ויקחו את גוית שאול ואת גוית בניו מחומת בית שְׁן ויבואו יבשה וישרפו אותם שם ויקחו את עצמותיהם ויקברו תחת האשל ביבשה".

לדוד נודע דבר מות שאול ובניו מפי עמלקי אחד שנמלט ממחנה ישראל לצקלג. לפי המסופר בכתוב סבור היה פליט זה כי ישמח לב דוד בבשורה זו ויבוא על שכרו, לפיכך התימר כי הוא המית את שאול. אבל דוד נער בו: „איך לא יראת לשלוח ידך לשחת את משיח יהוה?!" וצוה להרגו.

על מות שאול ויהונתן קשר העם שיר מספד המיוחס לדוד, ובכל אופן קרוב הוא לזמן המאורע[2]. בנגוד לספורי המקרא, שיש בהם כוונה מדינית, ניכרים בשיר זה נענועי העם על חביביו שמתו מות גבורים:

הַצְּבִי[3] יִשְׂרָאֵל, עַל בָּמוֹתֶיךָ חָלָל!
אֵיךְ נָפְלוּ גִבּוֹרִים!
אַל תַּגִּידוּ בְגַת,
אַל תְּבַשְּׂרוּ בְּחוּצוֹת אַשְׁקְלוֹן:
פֶּן תִּשְׂמַחְנָה בְּנוֹת פְּלִשְׁתִּים,
פֶּן תַּעֲלֹזְנָה בְּנוֹת הָעֲרֵלִים.
הָרֵי בַגִּלְבֹּעַ, אַל טַל וְאַל מָטָר עֲלֵיכֶם!
כִּי שָׁם נִגְעַל מָגֵן גִּבּוֹרִים,
מָגֵן שָׁאוּל בְּלִי מָשִׁיחַ [משוח] בַּשָּׁמֶן.

---

1 היא העיר ששאול הצילה מיד בני עמון בראשית ימי מלכותו.

2 לפי הנאמר במקרא שירה זו היתה „כתובה על ספר הישר" (ש"ב א' י"ח), הוא ספר קדמון של שירי גבורה, שלא הגיע לידינו.

3 התרגום היוני מבאר את המלה „הצבי" על פי שורש מ צ ב ה, ע מ ו ד („סטילוסין"), ויוצא לנו: „עמוד ישראל, נפלת חלל על במותיך".

שָׁאוּל וִיהוֹנָתָן, הַנֶּאֱהָבִים וְהַנְּעִימִם!
בְּחַיֵּיהֶם וּבְמוֹתָם לֹא נִפְרָדוּ.
מִנְּשָׁרִים קַלּוּ, מֵאֲרָיוֹת גָּבֵרוּ.
בְּנוֹת יִשְׂרָאֵל, אֶל שָׁאוּל בְּכֶינָה,
הַמַּלְבִּשְׁכֶם שָׁנִי עִם עֲדָנִים,
הַמַּעֲלֶה עֲדִי זָהָב עַל לְבוּשְׁכֶן.
אֵיךְ נָפְלוּ גִבּוֹרִים בְּתוֹךְ הַמִּלְחָמָה!
יְהוֹנָתָן, עַל בָּמוֹתֶיךָ חָלָל!
אֵיךְ נָפְלוּ גִבּוֹרִים וַיֹּאבְדוּ כְּלֵי מִלְחָמָה!

כך נגמ־ה המלכות הראשונה בישראל, שְׂבֵעַת עוצב ורוגז. בן הכפר שעלה לגדולה ברצון העם לא היה שליט ברוחו, כראוי לבנין מדינה. קפדן היה וחסר כח־הסבל של דַּבָּר. בזכרון העם נשתמר פרצופו של שא־ל הגבור, איש המלחמה ומגן הארץ. אבל לא בשירת העם ולא בספורי המקרא אין אנו רואים אותו כבונה המדינה או כמאחד האומה. תפקיד מורכב זה שמור היה לבאים אחריו.

פרק שני.

מלכות דוד הגדולה

(אלף ושמונים–אלף וארבעים שנה לפני החורבן השני, 1010–970 לפני סה״נ).

§ 17. אישבעל ודוד.

מן הזכרים של בית שאול נותר בחיים בנו אישבעל[1]. כנראה, חלוש היה ולא צלח למלוכה, אבל לימינו עמד שר הצבא התקיף אבנר, אף הוא ממשפחת שאול. בני בנימין, שבטו של שאול, וכן גם יושבי גלעד, ששאול הושיעם מכף בני־עמון, דרשו, כי שלטון המלוכה לא יסור מבית שאול ובנו יירשנו. אישבעל קבע דירתו בעבר הירדן, בעיר מחנים שבגלעד, וצבא אבנר היה לו לסתרה. ודאי עבר לשם כדי להתרחק מן הפלשתים, שהיו אחרי נצחונם סכנה תמידית למרכז הארץ. במקלט רחוק זה, שבן הגבור המת נמלט לשם ברפיון ידים, משחוהו בני בנימין והגלעד למלך, ובני אפרים ושבטי הצפון ההרו החזיקו אחריהם. רק שבט יהודה עמד לצד דוד גבורו וחשבהו ליותר מוכשר להגן על המדינה בפני אויביה מבחוץ. מתוך בטחון בכח בני שבטו עבר דוד מיד אחרי מות שאול מצקלג של פלשתים לעיר חברון שביהודה. לכאן באו זקני שבט יהודה ומשחוהו למלך. דוד נסה להטות לצדו גם את יושבי גלעד, אבל לא הצליח.

וכך היו לעם ישראל בעת ובעונה אחת שני מלכים: דוד מלך בשבט יהודה ואישבעל בכל שאר השבטים. פ־צה מלחמת אזרחים. צבאותיהם של שני המלכים המתחרים היו פוגעים זה בזה. לקראת המפקד אבנר, מגן מלכות בית שאול, יצא יואב ההרוץ, בן אחותו של דוד ושר צבאו. על פי רוב היו אנשי דוד המנצחים. לפעמים היו אנשי־בינים משני הצדדים מכריעים את הקרב. באחד הקרבות הללו, סמוך לגבעון, נצח חיל יואב, אלא ששמחת הנצחון מהולה

[1] בס׳ שמ״אל כת״ב בכל פעם במקום איש־בעל איש־בשת. אבל בס׳ דה״א (ח׳ ל״ג) ובנוסחאות קדומים של תרגום יוני נרומי נשתמר השם אישבעל. שינוי־שם זה בנוסח המסורה תיקון סופרים הוא, שהחליפו בשמות ישראל השם האלילי „בעל״ במלה „בושת״. כן עשו גם בשם בנו של יהונתן: מריב־על־מפיבשת. תרגום השבעים הולך אחרי נוסח המסורה וכותב בכל מקום „אישבושת״ ו„מפיבושת״, ומכאן ראיה כי נוסחא זו כבר נשתרשה במאה השניה לפני סה״נ.

היתה בתונה: אחי יואב עשהאל הגבור, שהיה „קל ברגליו כאחד הצביים אשר בשדה", מת בחרב אבנר. יואב שמר את הדבר וגמר בלבו לנקום בידיו דם אחיו.

לא עברו ימים מועטים ומצבו של אישבעל נתרופף. בינו ובין אבנר אפיטרופסו פרצה מחלוקת בעסקי משפחה. אבנר לקח לביתו את רצפה, פילגשו של שאול, מה שמותר היה, לפי מנהג הימים ההם, רק ליורש כסא המלכות. אישבעל ראה במעשה זה עבירה על הנמוס, ואולי גם פגיעה בזכויות המלכות שלו, והוכיח את אבנר על פניו. אבנר התקצף והשיב: „היום אעשה חסד עם בית שאול אביך ולא המציתיך ביד דוד ותפקוד עלי עון האשה היום! כה יעשה אלהים לאבנר וכה יוסיף לו, כי כאשר נשבע יהוה לדוד כי כן אעשה לו, להעביר הממלכה מבית שאול ולהקים את כסא דוד על ישראל ועל יהודה מדן ועד באר שבע"[1]. ואבנר קיים דברי איומו. יתכן, שנוכח בינתים כי דוד עולה על אישבושת הרפה בין כגבור מלחמה ובין כמושל מדינה. בכל כחו התחיל להשתדל בדבר איחוד העם תחת יד דוד, והצליח להטות לצד מלך יהודה את בני בנימין שבטו ואת זקני שאר השבטים. וגם לדוד עצמו עשה חסד: בהשפעתו הושבה לדוד אשתו הראשונה, מיכל בת שאול, שהפרידו בינה ובין דוד בימי מלחמתו עם שאול והשיאוה לאחר. התחדשות זו של חיתונו עם בית מלכות־שאול היתה חשובה לדוד גם בבחינה מדינית. אחרי השתדלות מוצלחה לטובת דוד בא אבנר לחברון לדבר עם דוד פה אל פה. אבל כאן ארב לו המות. יואב הנוקם ונוטר מצא כאן מקום לקיים באבנר מצות גאולת הדם: „ויטהו יואב אל תוך השער לדבר אתו בשלי, ויכהו שם החמש, וימת בדם עשהאל אחיו". דוד המלך הצטער מאד על מות אבנר, שנהפך לו ממתנגד לבעל ברית ועלול היה למשוך על צדו חלק גדול של העם. בקינה קצרה המיוחסת לדוד נשמע הד קול ההתמרמרות של העם על קצו הנורא של אבנר, שמת בידי גואל הדם בשעה שהיה עוסק בצרכי האומה: „הכמות נבל ימות אבנר? ידיך לא אסורות ורגליך לא לנחושתים הוגשו, כנפול לפני בני עולה נפלת!".

לאחר שעבר אבנר לצד דוד נשאר אישבעל במחנים בלי שום משען. אנשיו בגדו בו ועברו אל דוד. ושנים משרי גדודיו החליטו להמיתו כדי לפנות מקום לדוד: „ויבואו כחום היום אל בית איש בושת, והוא שוכב את משכב הצהרים בחדר משכבו, ויכוהו וימיתוהו ויסירו את ראשו, ויקחו את ראשו ויביאו את ראש איש בושת אל דוד חברון". הרוצחים קוו לקבל שכר מדוד,

[1] דן, היא ליש, היתה העיר הצפונית ביותר שבארץ ישראל, ובאר שבע היתה הדרומית ביותר. לפיכך היה שגור הביטוי „מדן ועד באר שבע", כלומר מקצה הארץ ועד קָצֶהָ.

אבל לדברי הכתוב כעס דוד עליהם כעס גדול וצוה להרגם; „ואת ראש איש בושת לקחו ויקברו בקבר אבנר בהברון". יחס טוב זה למתנגד המת עיקר יסודו לא ברגש אלא בחשבון מדיני: יורשו וחתנו של שאול חייב היה לחלוק את הכבוד האחרון לבן בית־המלכות הקודם בשעה שהתעתד ליסד בית־מלכות משלו.

מכל ספורי המקרא יש ללמוד עובדא היסטורית אחת שאין בה שום פקפוק. רוב העם, שהלך מתחלה אחרי בית שאול, פנה עורף לאישבעל לאחר שהוברר, כי יורש־עצר זה מהוסר לגמרי אותם הכשרונות, שהיו תנאי מוקדם לעצם התהוות שלטון המלוכה. סכנת הפלשתים עדיין לא הלפה, ואחרי מות שאול ארב להם לישראל שעבוד חדש תחת עול זרים. לפיכך הוכרחו השבטים להתגבר על פניות משפחתיות ולהתאחד מסביב לגבור העם שיצאו לו מוניטין. בחירת דוד למלך על ישראל נעשתה הכרה מדיני.

§ 18. דוד מלך על כל ישראל בירושלים.

כך נעשה דוד, לאחר שמלך שבע שנים בשבט יהודה, למלך על כל עם ישראל. זקני כל השבטים באו אליו חברונה ו„משחו" אותו — סמל העליה על כסא המלוכה[1]. הארץ, שנזדעזעה עד היסוד על ידי המהומות שמבית ומחוץ, תלתה כל תקוותיה בבחירה החדש, ותקוות אלו נתקיימו במילואן.

אחד ממעשיו הראשונים של דוד היתה יצירת מרכז מדיני ורוחני חדש בארץ המפוררת לשבטים. עד כאן לא היו בארץ ישראל לא עיר־מלוכה ולא מקדש־מלך. בימי שלטון אפרים היו שילה ומקדשה מקום כנוס לשבטי טבור הארץ. בימי שאול היתה גבעת־בנימין מקום מגורי המלך, אבל לא נעשתה למרכז, לא בבחינה מדינית ולא בבחינה דתית. ומקדש המעט שבנוב בטל לאחר שהשמיד שאול את כהניו. לפיכך היה לו לדוד ליצור קודם כל סמל העם המאוחד—עיר מלוכה לכל ישראל. מעשה רב זה נעשה מתוך מלחמת מצוה, שנערכה לשם ביעור שיירי הכנענים מן הארץ.

על גבול נחלת בנימין ונחלת יהודה, על רמה גבוהה בין הרים ועמקים, נמצאה העיר הכנענית הקדומה ירושלים. עיר זו היתה מקום מגורי אחד ממלכי כנען עוד לפני כבוש הארץ בידי ישראל, כשהיתה כפופה למצרים. בכתובות מן המאה הט"ו עיר זו מכונה אור־שלם (§ 1). אחרי כבוש ארץ כנען היתה ירושלים, הבצורה בידי הטבע, אחת הערים שבני ישראל לא לכדו אותן, ובימי דוד היה עם היבוסים שולט בה. היבוסים נתבצרו כאן וישבו לבטח

[1] עיר מנהג המשיחה עי' למעלה § 9 בהערה.

בקרב ישראל. מבצר עז, היא מצודת־ציון שבראש הרים, הגן על העיר, ויושביה בטוחים היו מפחד אויב. אבל כשהגיע שבט יהודה לשלטון בישראל אי אפשר היה לו להניח בידי זרים את הרצועה שבין נחלת יהודה ונחלות שאר השבטים. צריך היה להשלים איחוד כל ארץ ישראל, ובמעשה זה התחיל דוד את מלכותו: נלחם ביבוסים ולכד את מצודת־ציון. היבוסים גורשו משם ודוד יצא מחברון ובחר בירושלים לעיר מלוכה. שם קבע דירתו במצודת־ציון, שנקראה על שמו „עיר דוד", והושיב מסביב לו את גבוריו, שלוו אותו בנדודיו וכעת היו לראשי צבאו. ומעיר צור הפיניקית באו חרשי עץ ואבן ובנו לדוד היכל מעצי ארז. ביר ש״ים נתרבו הבתים ויושביהם. עיר זו שבטבור הנגב, בין יהודה ובין בנימין, גדלה ורחבה ונעשתה לעיר הבירה של מלכות ישראל המאוחדת.

דוד בקש לעשות את עיר המלוכה שלו גם לעיר הקודש, למרכז הפולחן הלאומי. לתכלית זו צריך היה להעביר לשם משילה את ארון הברית הקדוש לעם. מימי חורבן שילה נמצא הארון, — אחרי שנשבה זמן קצר בידי פלשתים, — בקרית יערים (§ 8) הסמוכה לירושלים[1]. דוד המלך הלך לשם, ועמו רוב עם, והביא את ארון הקודש לעיר דוד בהמון חוגג, „בכנורות ובנבלים ובתופים ובמנענעים ובצלצלים". כאן הועמד הארון באוהל מיוחד ועל ידו הוצג מזבח. במקדש עראי זה נתמנה לכהן אביתר (בן אחימלך שנהרג בנוב) שהלך אחרי דוד בכל נדודיו ונשא לפניו את האפוד. כהן גדול אחר, צדוק, היה מכהן „לפני משכן יהוה בבמה אשר בגבעון", בנחלת בנימין. מזמן זה ואילך הולכת ונקבעת עבודת־אלהים מסודרת. על פי הכתוב בס׳ דברי־הימים, המושפע אמנם מסדר העבודה בבית־המקדש בדורות מאוחרים, היו בימי דוד לא רק כהנים מקריבים קרבנות במקדש אלא גם לויים משוררים ומנגנים, ודוד עצמו, „נעים זמירות ישראל", היה המנצח על המקהלות. לאחר זמן יחסו לדוד גם חיבור מזמורי התהלים. בבירור אין אנו יודעים אלא שדוד הניח את היסוד הצנוע לריכוז עבודת יהוה בירושלים, ובא בנו יורש כסאו ושכללה.

§ 19. מלחמות דוד והרחבת גבולי הארץ.

אחרי נצחונם על שאול בעמק יזרעאל, על יד הרי הגלבוע, נסו הפלשתים שוב לשעבד להם את אדמת ישראל שעל הגבול. בדוד המלך ראו מתחלה כמין בעל ברית או מושל כפוף להם ולא נגעו בו לרעה. אבל כשהוכרז למלך

[1] בספורי המקרא שם המקום הוא „בעלי יהודה" (ש״ב ו׳ ב׳) או „בעלה" (דה״א י״ג ו׳), אבל בספר דברי הימים שם נוסף במאמר המוסגר „קרית יערים". וע׳ יהושע ט״ו ט׳; י״ח י״ד.

על כל עם ישראל ונתחזק בעיר המלוכה המבוצרה שלו, בירושלים, הרגישו הפלשתים בסכנת הדבר. מרגע זה ואילך התחילה סדרה של קרבות הדשים בין פלשתים ויש־אל, ובהם הגדילו אנשי דוד בגבורותיהם. בספורי המקרא מפוזרים ע״ד מלחמותיהם של הגבורים הללו קטעי מעשיות, שהושאלו ממקור קדמון שלא הגיע לידינו, וכנראה היה מעין איליאדה היונית¹. בחיל דוד היה גדוד מיוחד של גבורים נבחרים, על־פי הכתוב שלשים במספר. בתוכם נמנה שר הצבא יואב, אחיו אבישי, וראשי הגבורים בניהו בן יהוידע, אלעזר בן דודו ועוד. על כל אחד מראשי הגבורים מסופר במקרא בקצור על מעשה גבורתו: אבישי „עורר את חניתו על שלש מאות חלל", כלומר המית בקרב אחד שלש מאות איש; אליעזר בן דודו הכה בפלשתים „עד כי יגעה ידו ותדבק ידו אל החרב"; בניהו בן יהוידע הכה מצרי אחד „וביד המצרי חנית, וירד אליו בשבט ויגזול את החנית מיד המצרי ויהרגהו בחניתו". הגבורים הללו מסורים היו לדוד בכל נפשם. פעם אחת „ודוד אז במצודה ומצב פלשתים אז בית לחם, ויתאוה דוד ויאמר: מי יַשקני מים מבאר בית לחם אשר בשער. ויבקעו שלשת הגבורים במחנה פלשתים, וישאבו מים מבאר בית לחם אשר בשער, וישאו ויביאו אל דוד, ולא אבה לשתותם — ויאמר, חלילה לי מאלהי מעשותי זאת, הדם האנשים האלה אשתה, כי בנפשותם הביאום". הגבורים אהבו את מלכם ושמרו אותו מכל משמר. אחרי קרב אחד, שבו כמעט נהרג דוד בידי ענק פלשתי, „נשבעו אנשי דוד לו לאמר: לא תצא עוד אתנו למלחמה ולא תכבה את נר ישראל". לפני כל קרב וקרב היה המלך שואל את הכהן נושא האפוד, אם יֵצא למלחמה. פעם אחת נבא האפוד נצחון לפני קרב אחד בעמק רפאים, והנבואה נתקיימה: הפלשתים הוכו וברחו ועזבו את עצביהם. פעם אחרת, שוב בעמק רפאים, שאל דוד „ביהוה" והוגד לו: „לא תעלה, הסב (את הפלשתים) אל אחריהם ובאת להם ממול בכאים, ויהי בשמעך את קול צעדה בראשי הבכאים אז תחרץ, כי אז יצא יהוה לפניך להכות במחנה הפלשתים".

על ידי מעשי הגבורות הללו, ביחוד בקְרָבות קטנים, נורשו הפלשתים לגמרי מגבול א״ץ ישראל. אבל דוד לא הסתפק בזה. כדי להכניע שונאי ישראל לחלוטין עלה על א״ץ פלשתים וילכד את גת ובנותיה (בשמו״אל ב׳, ח׳ א׳ נאמר בטעות „מתג האמה", וצ״ל „גת ובנותיה" ככתוב בדה״״א י״ח א׳). זו היתה מהפכה גמורה ביחוסי שני הצדדים הנלחמים: עם ישראל, שהגין עד כאן על עצמו בפני התנפלות הפלשתים, פתח עתה במלחמת תגרה וקרע חלק מאדמת

¹ ודאי הוא „ספר מלחמות יהוה" או „ספר הישר".

פלשתים. לנצחון זה של ישראל גרמה, כנראה, עליתם של המצרים על פלשתים למלחמה בימים ההם.

אחרי מלחמות שנמשכו מאות בשנים נגדעה סוף סוף קרן עם קטן זה, שהיה גבור מלחמה ובקש להשתרר בארץ כנען. ישראל נושע ממתנגדו המדיני היותר מסוכן, כלו בתהו מאמציו המרובים של עם הפלשתים לחרוג מתוך הרצועה הצרה שעל שפת הים אל רחבי עמק יזרעאל הפורה ולהיות לאדוני הארץ. מעתה אין לפלשתים ערך מדיני יותר מלשאר העממים שעל גבולות ארץ ישראל— מואב, עמון ואדום.

כשנפטר דוד ממלחמותיו הממושכות עם הפלשתים פנה לקראת שכניו שבקרן דרומית־מזרחית, עמון ומואב, שהציקו לפנים הרבה לישראל בעבר הירדן. לפי המסופר במקרא גרמה למלחמה זו התנהגותו של מלך עמון. כשמת נחש מלך עמון, שגרם בשעתו למלחמת שאול בגלעד (§ 9), שלח דוד מפני דרכי שלום מלאכות אל חנון בן נחש, שמלך תחת אביו, כדי „לנחמו", כלומר להביע את רגשות השתתפותו בצערו. „ויאמרו שרי בני עמון אל חנון אדוניהם: „המכבד דוד את אביך בעיניך כי שלח לך מנחמים? הלא בעבור חקור את העיר ולרגלה ולהפכה שלח דוד את עבדיו אליך". ויקח חנון את עבדי דוד ויגלח את חצי זקנם ויכרות את מדיהם בחצי עד שתותיהם וישלחם". כך התגלעה המלחמה. בני עמון כרתו ברית „את ארם בית רחוב ואת ארם צובא", ודוד שלח את חיל הגבורים שלו, ויואב בראשם, אל רבת בני עמון. בשער העיר פגע יואב בצבא עמון מצד אחד ובצבא ארם מצד שני: „וירא יואב כי היתה אליו המלחמה מפנים ומאחור, ויבחר מכל בחורי ישראל, ויערך לקראת ארם; ואת יתר העם נתן ביד אבישי אחיו, ויערך לקראת עמון. וינש יואב והעם אשר אתו למלחמה בארם, וינוסו מפניו. ובני עמון ראו כי נס ארם וינוסו מפני אבישי ויבואו העיר. וילחם יואב ברבת בני עמון, וילכד את עיר המים. ויאסוף דוד את כל העם, וילך רבתה, וילחם בה וילכדה, ויקח את עטרת מלכם מעל ראשו, ומשקלה ככר זהב ואבן יקרה, ותהי על ראש דוד, ושלל העיר הוציא הרבה מאד; ואת העם אשר בה הוציא, וישם במגרה ובחריצי הברזל ובמגזרות הברזל, וכן יעשה לכל ערי בני עמון" (על פי ש"ב י' וי"ב). לפי המסופר בכתוב התנקם דוד באכזריות גדולה כזו גם בבני מואב, שכנראה היו עוזרים לבני עמון במלחמתם: „ויך את מואב וימדדם בחבל, השכב אותם ארצה, וימדד שני חבלים להמית ומלוא החבל להחיות; ותהי מואב לדוד לעבדים נושאי מנחה". ובודאי גם בני עמון היו לו למס.

עכשיו הגיעה השעה להתראות פנים עם אויב חדש, שהופיע לראשונה

בימי דוד וגדולה היתה הסכנה שבו לעתידות ישראל, הוא עם בני א ר ם, השכנים הללו, שישבו צפונית־מזרחית לא״ץ ישראל, מפוזרים היו לעממים קטנים שונים, כדוגמת יושבי כנען לפני כבוש הארץ בידי ישראל. והיו להם מלכיות קטנות בשטח ארץ סוריא. מלכיות קטנות כאלו היו גם בערי דמשק, רחוב, חמת, צובה, מעכה. אחרי תבוסתם במלחמה שעשו עם דוד בעזרת העמונים ערכו מלחמה על דוד בכח עצמם. הדרעזר מלך צובה כרת ברית עם מלך דמשק ושניהם שלחו חיל צבא גדול לקראת ישראל. בראש צבא ישראל עמד דוד בעצמו. אחרי כמה קרבות בעבר הירדן הכו ישראל את הארמיים לפי חרב. עיר דמשק, „ראש א״ם׳ בעתיד, נלכדה בידי דוד „ושם דוד נציבים בארם דמשק, ותהי ארם לדוד לעבדים נושאי מנחה׳. מלך חמת קיבל עליו ברצונו עול דוד והיה לו למס.

אחרי מלחמה עצומה בגיא המלח שעל יד ים המלח נכבשו גם האדומיים שבגבול הנגב. דוד שם נציבים בכל אדום וזמן רב היתה אדום אחת ממדינות ארץ ישראל. ספוח ארץ אדום קירב את מלכות ישראל אל ים־סוף ונמליו, ובשנים הבאות השתמשו בהם ישראל להפלגת אניות סוחר.

בה בשעה שדוד כבש והכניע את שכניו הלוחמים כרת ברית ידידות עם צור וצידון, שכניו השלוים היושבים צפונית־מערבית. לערי המסחר הללו נוח היה נידולה של מלכות תקיפה הכובשת את העממים הלוחמים. וברית זו שבין דוד ומלכות צור, רוכלת העמים, היה לה ערך כלכלי רב בשנים הבאות (§ 13).

כך נתהוה המעבר המדיני הגדול בישראל. עם ישראל, שיצר את ממלכתו לשם הגנה על נפשו, מפחד משנאיו הקמים עליו תמיד, לא רק הגיע לידי בטחון ושלוה על אדמתו ועמידה ברשות עצמו, אלא נעשה מושל גם בארצות הסמוכות והפיל פחד על העמים שהיו מתגרים בו. מלכות ישראל המאוחדה נעשתה לממלכה גדולה במזרח, הממלכה התקיפה ביותר בין אשור־בבל ומצרים. כל זה עלה להם לישראל בעיקר על־ידי מאמצי שבט יהודה, שנתן בית־מלכות חדש לאומה ונעשה ראש וראשון בין השבטים. יתכן, שלכך נתכוון המשורר הפלאי הקדום, השם בפי יעקב דברי שבח אלו ליהודה (בראשי מ״ט ח׳):

יְהוּדָה, אַתָּה יוֹדוּךָ אַחֶיךָ, יָדְךָ בְּעֹרֶף אֹיְבֶיךָ, יִשְׁתַּחֲווּ לְךָ בְּנֵי אָבִיךָ.

ולאותה תקופה עצמה נתכוון אולי גם המשורר שנבא בשם בלעם הקוסם (במד׳ כ״ד י״ח—י״ז):

דָּרַךְ כּוֹכָב מִיַּעֲקֹב וְקָם שֵׁבֶט מִיִּשְׂרָאֵל.
וּמָחַץ פַּאֲתֵי מוֹאָב, וְקַרְקַר כָּל בְּנֵי שֵׁת.

וְהָיָה אֱדוֹם יְרֵשָׁה, וְהָיָה יְרֵשָׁה שֵׂעִיר אֹיְבָיו,
וְיִשְׂרָאֵל עֹשֶׂה חָיִל.

§ 20. החיים הפנימיים. בית המלך.

דוד הרים את מלכות ישראל המאוחדה עד לפסגת העוז, שהיה תלוי בימים ההם בתוקף הצבא. כדי להחזיק עוז חיצוני זה מוכרח היה לכלכל צבא רב. עיקר הצבא היה חיל המלך, שמתוכו יצאו ה„גבורים" הנזכרים למעלה. אבל במלחמותיו של דוד השתתף גם העם המזויין. בשעת מלחמה חייב היה כל שבט להעמיד מנין קבוע של נושאי חרב מבן עשרים ומעלה. שר כל הצבא בימי דוד היה בן אחותו יואב, איש־מלחמה טפוסי, אמיץ לב ואביר לב כאחד. שאר הגבורים היו מפקדים גדודים מיוחדים. בראש הכרתי ופלתי, הוא חיל השכירים מן הכרתים והפלשתים והחתים, עמד בניהו בן יהוידע, אחד מ„שלשים הגבורים", שהאגדה המקראית מספרת עליהם נפלאות (§ 19).

שלטון משטר הצבא הוא התכונה המציינת את החיים המדיניים שבימי דוד. אבל גם בחיים האזרחיים ניכרים סימני חיים והתפתחות. בחצר המלך אנו מוצאים שרים גדולים לענינים אזרחיים: מזכיר, סופר ויועץ, או „רֵעֶה המלך". ביחוד נתפרסם היועץ החכם אחיתופל, שעצותיו נחשבו כדברי האורים. וגם שני „נביאים" היו בחצר המלך: גד ונתן, מדריכים בעניני דת ומוסר. דוד השתתף בעצמו בכל הדבר הקשה בעניני משפט. בפסקי דיניו התנהג לא רק על־פי עיקר הצדק, אלא גם על־פי המנהגים הנהוגים בעם, שלא תמיד התאימו למדת המוסר העליון. ביחוד נראה הדבר במשפטים שהיה בהם משום גאולת הדם. הכתוב מספר מעשה נורא זה: „ויהי רעב בימי דוד שלש שנים שנה אחרי שנה, ויבקש דוד את פני יהוה, ויאמר יהוה: „אל שאול ואל בית הדמים על אשר המית את הגבעונים" (§ 13); ויאמר דוד אל הגבעונים: „מה אעשה לכם ובמה אכפר"? ויאמרו: „יותן לנו שבעה אנשים מבניו והוקענום ליהוה בגבעת שאול"; ויאמר המלך: „אני אתן". ויקח המלך את שני בני רצפה בת איה אשר ילדה לשאול, ואת חמשת בני מיכל בת שאול, ויתנם ביד הגבעונים ויוקיעום בהר לפני יהוה". ימים רבים ישבה רצפה בת איה בשדה יָשׁוֹב ובכה על בניה „מתהלת קציר עד נתך מים עליהם ולא נתנה עוף השמים לנוח עליהם יומם ואת חית השדה לילה". רק על מפיבושת הוא מריבעל בן יהונתן חמל דוד: „על שבועת יהוה אשר בינותם, בין דוד ובין יהונתן בן שאול; ומפיבושת יושב בירושלים, כי על שלחן המלך תמיד הוא אוכל, והוא פסח שתי רגליו". אף

על פי כן לא היו בני שבטו של שא:ל, בני בנימין, מרוצים מדוד והיו תולים בו את הקולר של השמדת בית שאול. קול בכי רצפה בשדה, זה הבכי על אבדן זרע המלוכה, נשמע עוד עובר ימים רבים כהד נעכר בנפש העם וגרם ליחס של רונז אל בית המלכות החדש והמנצח.

לבני הנכר שבמלכות ישראל התיחס דוד בסבלנות גמורה. בחיל המלך, ואפילו בין ראשי הצבא, היו מצויים בני עממי־כנען שונים: חתים, פלשתים ועוד. רבים מהם איבדו במשך הזמן את סימני עממיהם ונתמזגו עם בני ישראל. על ידי כך גדל הרבה מנין בני ישראל. לפי המסופר בכתוב ערך דוד מפקד העם לתכלית צבאית .מדן ועד באר שבע׳, כלומר מצפון הארץ ועד דרומה. .ותהי ישראל שמונה מאות אלף איש חיל שולף חרב ואיש יהודה חמש מאות אלף׳. אם נאמין לדיוק שבמפקד זה ונחשב איש שולף חרב למשפחה בת חמש נפשות יצא לנו, כי מספר כל הנפשות במלכה עלה עד ששה מיליונים, מהם השליש ביהודה.

כמו בכל ארצות הקדם כן גם בישראל היו החיים המדיניים משתרגים בעסקי משפחת המלך, שהיה ריבוי נשים נוהג בה כדרך הימים ההם. לדוד היו נשים ופילגשים יותר מלשאול. מנדודיו הביא עמו שתי נשים: אלמנתו של נבל הכרמלי, אביגיל (§ 15), ואחינועם מיזרעאל. שתי הנשים הללו נמצאו עם דוד בצקלג ואחר כך בחברון, להברון שבה אליו, בימי ריבו עם אישבעל, גם אשתו הראשונה, מיכל בת שאול. בחברון ובירושלים נוספו לדוד עוד נשים אחדות, ובתוכן בת־שבע, אם שלמה, שעל אודותיה יסופר למטה. מכל הנשים הללו היו לדוד בנים ובנות, רק מיכל היתה עקרה. מיכל זו, בת שאול ואחות אישבעל שדוד לקח מהם את כסא מלכתם, לא היתה כנראה אוהבת את בעלה המלך באותה אהבה שהרגישה לפנים לבחור הענותן מבית לחם. שאיפותיו המדיניות והרוחניות של דוד מוזרות היו לה. אגדה תמימה אחת מספרת, כי בשעה שהעבירו את ארון הברית לעיר־המלוכה החדשה, לירושלים, .בשמחה, בתרועה ובקול שופר—ומיכל בת שאול נשקפה בעד החלון, ותרא את המלך דוד מפזז ומכרכר בכל עוז לפני יהוה, ותבז לו בלבה. ותצא לקראת דוד ותאמר: .מה נכבד היום מלך ישראל, אשר נגלה היום לעיני אמהות עבדיו כהגלות נגלות אחד הריקים!׳. ויאמר דוד אל מיכל: לפני יהוה אשר בחר בי מאביך ומכל ביתו, לצוות אותי נגיד על עם יהוה על ישראל, ושחקתי לפני יהוה; ועם האמהות אשר אמרת עמם אכבדה׳.

בנו הבכור של דוד היה אמנון בן אחינועם המלכה. אחריו נולדו אבשלום בן מעכה ואדוניהו בן הגית. לאחר זמן נולד לדוד בן מאשתו

ההדשה בת־שבע. ובן צעיר זה, שנקרא בשם שלמה, עתיד היה לרשת כסא המלוכה. תולדות התקרבותו של דוד לבת־שבע תופסות מקום חשוב בספורי המקרא על דוד, שבהם שירה ומוסר־השכל כרוכים זה בזו. במעשה בת־שבע בא המספר הקדום לחשוף את הצד העכור שבטיבו של המלך הגדול בישראל:

...וישלח דוד את יואב ואת עבדיו עמו, וישחיתו את [ארץ] בני עמון, ויצורו על רבה (רבת־עמון)... ויהי לעת הערב, ויקם דוד ויתהלך על גג בית המלך, וירא אשה רוחצת מעל הגג, והאשה טובת מראה מאד. וישלח דוד וידרוש לאשה, ויאמרו לו: ,הוא זאת בת שבע אשת אוריה החתי'. וישלח דוד מלאכים ויקחה... ותשב אל ביתה, ותהר האשה ותשלח ותגד לדוד: ,הרה אנכי'. ויכתוב דוד ספר אל יואב וישלח ביד אוריה, ויכתוב בספר לאמר: ,הבו את אוריה אל מול פני המלחמה החזקה ושבתם מאחריו ונכה ומת'. ויהי בשמור יואב אל העיר ויתן את אוריה אל המקום אשר ידע כי אנשי חיל שם. ויצאו אנשי העיר וילחמו את יואב, ויפול מן העם מעבדי דוד, וימת גם אוריה החתי. ותשמע אשת אוריה כי מת אוריה אישה ותספוד על בעלה, ויעבור האבל וישלח דוד ויאספה אל ביתו, ותהי לו לאשה'.

כאן בא הכתוב ללמדנו מוסר ומספר לנו את המשל היפה שנשא הנביא נתן בהוכיחו את המלך על חטאו. פרי החטא היה שלמה, מלך ישראל בעתיד. ברור הדבר, שכל המאורעות הללו מחיי בית המלך הגיעו אלינו בהארה המוסרית של הנביאים המאוחרים, ואנו רואים כאן קלסתר פניו של דוד באספקלריה של הדורות שלאחריו. אבל אפילו אם נסלק מן הספורים את דברי האגדה והמוסר שבהם, עדיין יש בהם כדי להעמידנו על טבעו המורכב של דוד כמו שהיה במציאות ועל הרכבת היחוסים החברתיים שהיו עד כאן פשוטים ותמימים ביותר.

§ 21. מרידות אבשלום ושבע בן בכרי.

המשטר המשפחתי של בית דוד גרם לכמה סכסוכים ומהומות הממלאים שני חייו האחרונים של מנהיג גדול זה. התחרות האישית בין בני בית המלך הביאה לידי מהפכה בחצר המלך ואחר־כך גם לידי מרידה ממש. אמנון, בנו הבכור של דוד, פחז עליו יצרו ונפשו חשקה באחותו בת אביו, תמר היפה; בתחבולת ערמה משך אותה אל חדרו ולאחר שמילא תאותו גירש אותה בהרפה תחת לשאת אותה לאשה כדין הימים ההם, שמותר היה לשאת אחות מאם אחרת. אבשלום, אחי תמר גם מאמה, גמר בלבו לנקום מאמנון כבוד אחותו המחולל. ,ויהי לשנתים ימים ויהיו גוזזים לאבשלום. ויקרא אבשלום לכל בני המלך, ויצו אבשלום את נעריו לאמור: ,ראו נא, כטוב לב אמנון ביין

ואמרתי אליכם הכו את אמנון — והמתם אותו. אל תיראו, הלוא כי אנכי צויתי אתכם׳. ויעשו נערי אבשלום לאמנון כאשר צוה אבשלום׳. אבשלום ברח מחמת המלך אל אבי אמו, הוא תלמי מלך גשור שבארץ ארם מעבר הירדן, ושהה שם שלש שנים. בינתים פג אבלו של המלך על מות אמנון ועל פי בקשת מקורביו, ביחוד יואב, סלח המלך לאבשלום והתיר לו לשוב לירושלים.

שיבתו של אבשלום לירושלים לא הביאה נחת רוח לאביו. בן המלך היה רודף אחרי הכבוד ומבקש לשבת על כסא המלוכה. ואוהב היה הוד והדר ועשה לו ,מרכבה וסוסים וחמשים איש רצים לפניו׳. הכתוב מעיד עליו, כי ,כאבשלום לא היה איש יפה בכל ישראל להלל מאד, מכף רגלו ועד קדקדו לא היה בו מום׳. העם אהבו. ואבשלום בקש להשתמש בחבת העם כדי למרוד באביו ולעלות על כסא המלוכה. יתכן, שרעיון זה עלה על לבו מפני שהשש כי במות דוד יירשהו שלמה ולא הוא. לפי המסופר בכתוב התחכם אבשלום לעורר בעם רוגז כלפי דוד. המלך הזקן לא הספיק לטפל בכל עסקי המלוכה ויש שבאו אליו טוענים ומבקשים ולא קבלם; ,והשכים אבשלום ועמד על יד דרך השער, ויהי כל האיש אשר יהיה לו ריב לבוא אל המלך למשפט, ויקרא אבשלום אליו ויאמר: ,אי מזה עיר אתה?׳ ויאמר: ,מאחד שבטי ישראל עבדך׳, ויאמר אליו אבשלום: ,ראה, דבריך טובים ונכוחים — ושומע אין לך מאת המלך׳; ויאמר אבשלום: ,מי ישימני שופט בארץ, ואלי יבוא כל איש אשר יהיה לו ריב — והצדקתיו׳. ויעש אבשלום כדבר הזה לכל ישראל אשר יבואו למשפט אל המלך ויגנב אבשלום את לב אנשי ישראל׳. אל אבשלום נלוו גם שרים וגדולים, בתוכם אחיתופל היועץ הפקח של דוד. כשהרגיש אבשלום את כחו הלך עם הנוטים אחריו לחברון; ומשם שלח מרגלים בכל שבטי ישראל לאמור: ,כשמעכם את קול השופר — ואמרתם מלך אבשלום בחברון׳.

כששמע דוד דבר הקשר שקשר עליו בנו, נדהם ונפחד ואמר למקורביו: ,קומו ונברחה, כי לא תהיה לנו פליטה מפני אבשלום. מהרו ללכת פן ימהר והשיגנו והדיח עלינו את הרעה והכה העיר לפי חרב׳. והכתוב מתאר לכל פרטיה מנוסה זו של המלך הזקן מעיר ממלכתו: ,ויצא המלך וכל העם ברגליו, וכל עבדיו עוברים על ידו, וכל הכרתי וכל הפלתי וכל הגתים עוברים על פני המלך, וכל הארץ בוכים קול גדול. והנה גם צדוק וכל הלויים אתו נושאים את ארון ברית האלהים; ויעל אביתר עד תום כל העם לעבור מן העיר. ויאמר המלך לצדוק: ,השב את ארון האלהים העיר: אם אמצא חן בעיני יהוה — והשיבני והראני אותו ואת נוהו: ואם כה יאמר לא חפצתי בך — הנני, יעשה לי כאשר טוב בעיניו׳. והנה לקראתו חושי הארכי, קרוע כתנתו ואדמה על ראשו, ויאמר

לו דוד: „אם עברת אתי והיית עלי למשא; ואם העיר תשוב ואמרת לאבשלום: ‚עבדך אני המלך אהיה, עבד אביך אני מאז ועתה אני עבדך‘, והפרתה לי את עצת אחיתופל. והלוא עמך שם צדוק ואביתר הכהנים והיה כל הדבר אשר תשמע מבית המלך תגיד לצדוק ולאביתר הכהנים. הנה שם עמהם שני בניהם, אחימעץ לצדוק ויהונתן לאביתר, ושלחתם בידם אלי כל דבר אשר תשמעו“.

עם יציאת דוד מירושלים גבר המרד. גחלת הרוגז בקרב חובבי בית שאול היתה ללהב. אך יצא דוד מירושלים הוגד לו, כי מריבעל־מפיבושת בן שאול היושב בירושלים אמר: „היום ישיבו לי בית ישראל את ממלכות אבי“. ואיש ממשפחת שאול, שמעי בן גרא, יצא לקראת דוד יצוא וקלל: „ויסקל באבנים את דוד ואת כל עבדי המלך דוד וכל העם וכל הגבורים מימינו ומשמאלו, וכה אמר שמעי בקללו: ‚צא צא, איש הדמים ואיש הבליעל! השיב עליך יהוה כל דמי בית שאול אשר מלכת תחתיו ויתן יהוה את המלוכה ביד אבשלום בנך והנך ברעתך, כי איש דמים אתה‘. ויאמר אבישי בן צרויה אל המלך: ‚למה יקלל הכלב המת הזה את אדוני המלך? אעברה נא ואסירה את ראשו!‘, ויאמר דוד אל אבישי ואל כל עבדיו: ‚הנה בני אשר יצא ממעי מבקש את נפשי ואף כי עתה בן הימיני, הניחו לו ויקלל, כי אמר לו יהוה‘“. והמלך הנעכר הלך לדרכו, אל הירדן.

בינתים נכנס אבשלום ברוב עם לירושלים, תפס את בית המלך ואפילו את בית הנשים והכריז עצמו למלך. „ויאמר אחיתופל אל אבשלום: ‚אבחרה נא שנים עשר אלף איש, ואקומה וארדפה אחרי דוד הלילה ואבוא עליו, והוא יגע ורפה ידים, והחרדתי אותו, ונס כל העם אשר אתו, והכיתי את המלך לבדו‘. ויאמר חושי אל אבשלום: ‚לא טובה העצה אשר יעץ אחיתופל בפעם הזאת: ידעת את אביך ואת אנשיו כי גבורים המה ומרי נפש המה כדוב שכול בשדה; כי יעצתי: האסף יאסף עליך כל ישראל מדן ועד באר שבע, כחול אשר על שפת הים לרוב, ופניך הולכים בקרב; ובאנו אליו באחד המקומות אשר ימצא שם, ונחנו עליו כאשר יפול הטל על האדמה ולא נותר בו ובכל האנשים אשר אתו גם אחד‘“. אבשלום שמע לעצה זו שהשיא לו חושי בערמה כדי לתת לדוד זמן להתכונן למלחמה. חושי והכהנים הודיעו לדוד על־דבר הסכנה האורבת לו ודוד מהר לעבור את הירדן לארץ הגלעד. „ואחיתפל ראה כי לא נעשתה עצתו, ויחבוש את החמור, ויקם וילך אל ביתו אל עירו, ויצו אל ביתו, ויחנק וימת“; ספק זה צפה מראש, כי מרה תהיה אחרית אבשלום וידידיו.

ועד שאבשלום איבד זמן לבטלה בירושלים אסף דוד צבא במחנים שבעבר הירדן, עיר המלוכה הקודמת של אישבעל בן תהרותו. אף אבשלום אסף צבא

רב והלך לעבר הירדן לקראת דוד. לחילו הרב של אבשלום לא היה משטר נכון, בשעה ששרי הצבא המנוסים של דוד, ביחוד יואב ואבישי, כלכלו דבריהם בזהירות ובחכמה. הקרב המכריע היה ביער אפרים. חיל דוד נצח, ונדודי אבשלום נסו. „ואבשלום רוכב על הפרד, ויבוא הפרד תחת שובך האלה הגדולה, ויחזק ראשו [בשערותיו הארוכות] באלה, ויותן בין השמים ובין הארץ, והפרד אשר תחתיו עבר"; כשסיפרו את הדבר ליואב לקח „שלשה שבטים בכפו, ויתקעם בלב אבשלום, עודנו חי בלב האלה, ויסבו עשרה נערים נושאי כלי יואב ויכו את אבשלום וימיתוהו; ויקחו את אבשלום וישליכו אותו ביער אל הפחת הגדול, ויציבו עליו גל אבנים גדול מאד". דוד התעצב מאד על מות אבשלום. עד ששכח דבר נצחונו. רגש האב שבו השתיק את כל המחשבות המדיניות. „וירגז המלך ויעל על עלית השער ויבך; וכה אמר בלכתו: ,בני אבשלום, בני בני אבשלום, מי יתן מותי אני תחתיך, אבשלום בני בני!'".

אחרי מות אבשלום שהה דוד עוד זמן רב בעבר הירדן, הרחק מעיר הַמלוכה, כי לא היה בטוח עדיין, שכבר שב העם למנוחתו. אבל מפלת המורדים הפכה את רוח העם לטובת דוד. „ויהי כל העם נדון בכל שבטי ישראל לאמור: ,המלך הצילנו מכף אויבינו והוא מלטנו מכף פלשתים, ועתה ברח מן הארץ מעל אבשלום, ואבשלום, אשר משחנו עלינו, מת במלחמה: ועתה למה אתם מחרישים להשיב את המלך?'". המורדים עצמם נחמו על מעשיהם. אבל הודאה זו בזכות דוד לא היתה עדיין הודאה בזכות הבכורה של שבט יהודה. זקני שבטי הצפון — „ישראל" במובן המצומצם — יצאו אל הירדן לקראת דוד ובקשו לקבל פניו בכבוד רב; וכשבאו אל הירדן נודע להם, כי זקני שבט יהודה קדמו להם וכבר העבירו את המלך הגלגלה. „והנה כל איש ישראל באים אל המלך, ויאמרו אל המלך: ,מדוע גנבוך אחינו איש יהודה ויעבירו את המלך ואת ביתו את הירדן?' ויען כל איש יהודה אל איש ישראל: ,כי קרוב המלך אלי". ויען איש ישראל את איש יהודה ויאמר: ,עשר ידות לי במלך, ומדוע הקלותני ולא היה דברי ראשון לי להשיב את מלכי?'". ניעור הנינוד הקדום שבין השבטים ונתגלה בצורה של מהאת רוב העם כלפי ההגמוניא של המיעוט.

באותה שעה, בתוך העם שנהאסף בגלגל, קם איש נלהב אחד מבני בנימין ותקע בשופר וקרא בקול: „אין לנו חלק בדוד ולא נחלה בבן ישי, איש לאהליו ישראל!". פרצה מרידה חדשה. „ויעל כל איש ישראל כאהרי דוד אחרי שבע בן בכרי, ואיש יהודה דבקו במלכם מן הירדן ועד ירושלם". דוד צוה לשריו לאסוף צבא רב ולרדוף אחרי שבע בן בכרי עד שיספיק לכבוש את הערים הבצורות. צבאותיו של יואב עברו כסערה בכל הארץ, והעם עזב את שבע

ונכנע לדוד. רק העיר אבל־בית־מעכה שבנחלת דן לא נכנעה, ובה נתבצרו שבע ונדודו. יואב ערך מצור על העיר, שפך סוללה וננש להפיל החומה בכלי משחית. „ותקרא אשה חכמה מן העיר: שמעו שמעו, אמרו נא אל יואב „אתה מבקש להמית עיר ואם בישראל, למה תבלע נחלת יהוה?" ויען יואב ויאמר: „חלילה חלילה לי אם אבלע ואם אשחית! לא כן הדבר, כי איש מהר אפרים, שבע בן בכרי שמו, נשא ידו במלך, בדוד, תנו אותו לבדו ואלכה מעל העיר". ותאמר האשה אל יואב: „הנה ראשו מושלך אליך בעד החומה". ותבוא האשה אל כל העם בחכמתה, ויכרתו את ראש שבע בן בכרי, וישליכו אל יואב, ויתקע בשופר, ויפוצו מעל העיר איש לאהליו, ויואב שב ירושלים אל המלך".

סוף סוף נדכאה התנועה המתנגדת למלכות בית דוד, והארץ שקטה לזמן מה. כבתה אש הריב שבין בתי ישראל, אבל מתחת לרמץ עדיין היו לוחשות גחלי המשטמה שבין צפון ודרום. וגחלים אלו סופן להיות ללהב ולהביא לידי הפירוד הגדול בין „ישראל" ו„יהודה".

§ 22. המחלוקת בדבר ירושת כסא המלכות.

לעת זקנתו חלה דוד ובקש לישב בשלוה, קפץ עליו רוגזו של ריב יורשי הכסא. אחרי מות אמנון ואבשלום ראוי היה מצד הדין ארוניהו בן חגית להיות יורש עצר, ובכדי להתנשא על שאר בני המלך התחיל נוהג מנהגי מלכות; וכאבשלום בשעתו עשה לו „רכב ופרשים וחמשים איש רצים לפניו", וזו היתה כנראה זכותו היתרה של יורש הכסא. על צד אדוניהו עמדו רבי המלוכה: יואב שר הצבא, אביתר הכהן וקצת מבני המלך. אבל כת אחרת ממקורבי המלך בקשה להמליך את שלמה, בנו הצעיר של דוד מאשתו האהובה בת שבע. בראש כת זו עמדו ראש הגבורים בניהו והכהן צדוק, בני תחרותם של יואב ואביתר. כת זו מצאה לה סיוע בבת שבע ובנתן הנביא, שהשפעתם על דוד היתה גדולה, והם הצילו מפי דוד את ההבטחה, כי כסא המלוכה יסוב לשלמה.

כשנודעה לאדוניהו וסיעתו תחבולת הכת המתנגדת החליטו לעשות מעשה רב, ובזה איבדו בידים את הכל. פעם אחת, כששמעו כי דוד המלך הולך למות, ערך אדוניהו זבח צאן ובקר „ויקרא את כל אחיו בני המלך ולכל אנשי יהודה עבדי המלך, ואת נתן הנביא ובניהו ואת הגבורים ואת שלמה אחיו לא קרא", ובמשתה זה הוכרז אדוניהו למלך. מעשה גס זה הכריע את הכף לצד שלמה. המלכה בת שבע והנביא נתן מהרו אל דוד וספרו לו את המעשה שנעשה, ובקשו לפרסם מיד את רצון המלך, כי שלמה יירש את כסאו אחריו. והמלך

החולה צוה למשוח מיד את שלמה למלך. „וירכיבו את שלמה על פרדת המלך דוד, ויוליכו אותו על גיחון, ויקח צדוק הכהן את קרן השמן מן האהל וימשה את שלמה, ויתקעו בשופר ויאמרו כל העם: ,יחי המלך שלמה!׳, ויעלו כל העם אחריו, והעם מחללים בחלילים ושמחים שמחה גדולה, ותבקע הארץ בקולם". שלמה ישב על כסא המלוכה, ולא עברו ימים מועטים ודוד מת לאחר שמלך ארבעים שנה, מהן שבע שנים על יהודה בחברון.

בעם ישראל נשתמר לעולמים זכר מלכות דוד הסוערת, אבל רבת החיל. בספרי הזכרונות — דוד הוא סמל התוקף הלאומי בישראל. אחרי נסיונות רפים של יצירה מדינית בימי שאול היה דוד הראשון שאיחד באמת לחטיבה מדינית אחת את שבטי ישראל המפורדים ומזג לזמן־מה את הצפון והדרום, את ישראל ויהודה. בארץ המפוררת ע"י משטר השבטים היה הוא הראשון שיצר מרכז מדיני ודתי — את ירושלים. והאגדה המק־אית קושרת לדוד כתרים: על פיה מאמין ותיק היה, ובצד גאוה אנו מוצאים בו גם ענותנות, בצד עוז מלחמה — חסידות ויראת שמים; בעת ובעונה אחת הוא מופיע כגבור החרב והרוח, כבונה הממלכה וכמנצח על עבודת יהוה; ולאחר זמן האגדה מרימה אותו למדרגת צדיק ומחבר מזמורי תהלים... כל זה אינו כמובן אלא בבואה של השקפות מאוחרות. לאחר כמה דורות, כשהיה בית דוד לעצם מעצמה ובשר מבשרה של „שארית ישראל", כשהחזיק מעמד כסלע איתן בסערות המאורעות ההיסטוריים, יחסו לאישיותו של מיסד בית־המלכות את כל הזוהר והשֶׂגב. שהיו הדורות הללו, שעברו בכור המצרף של דברי הנביאים, רואים בטופס המלך השלם והנכסף. כותבי ספורי המקרא אומרים על כל מלך טוב: „וילך בדרך הישר כדוד אביו", ועל כל מלך רע: „ויעשה את הרע ולא הלך בדרכי דוד אביו". ועוד ימים רבים, לאחרי שתכבה נהלת בית דוד, עתיד העם להלום על דבר גואל ומשיח מבית דוד... על הבקורת ההיסטורית להבחין ככל האפשר בין דוד המלך כמות שהוא ובין דוד שבאספקלריא המסורתית. אבל בעצם התהוות אגדת דוד יש למצוא ראיה לדבר. כי יוצר האחדות הלאומית בישראל אדם גדול היה והחרו בזכרון העם לאורך ימים דבר פעלו הנעלה, שהציל את קיום האומה.

פרק שלישי.

מלכות שלמה.

(לערך 1040—1000 לפני החורבן השני, 970—930 לפני סה"נ).

§ 23. המשטר האזרחי והכלכלי.

בראשית ימי מלכות שלמה נעשו מעשי הרצח האחרונים באותו ריב המשפחה שהתחיל בבית המלך עוד בימי דוד. שלמה לא יכול לשבת על כסאו בשלוה כל זמן שאדוניהו אחיו והנלוים אליו, יואב ואביתר, היו בחיים. אמנם כלפי חוץ השלים אדוניהו עם המצב, אבל שלמה חשש, כי לעת מצוא ישוב וינסה לתפוס את המלכות בסיוע כת חובביו. לפיכך השתמש שלמה במעשה נועז אחד של אדוניהו כדי לאבדו. אדוניהו בקש לשאת לאשה את אבישג השונמית, אשה יפה מבית הנשים של דוד המלך, שהיתה סוכנת למלך בשנות חייו האחרונות. שלמה ראה בזה משלות יד בירושת המלך (כאישבעל בשעתו בנסיונו של אבנר לשאת את פילגשו של שאול) וצוה לבניהו ראש הגבורים להמית את אדוניהו — „ויפגע בו וימת". אחרי זאת צוה המלך להמית גם את שר הצבא יואב, שצידד בזכות אדוניהו. „וינס יואב אל אוהל יהוה, ויחזק בקרנות המזבח — ויעל בניהו בן יהוידע ויפגע בו וימיתהו". „ולאביתר הכהן אמר המלך: ‚ענתות לך, על שדיך, כי איש מות אתה, וביום הזה לא אמיתך, כי נשאת את ארון אדוני יהוה לפני דוד אבי, וכי התענית בכל אשר התענה אבי', ויגרש המלך את אביתר מהיות כהן ליהוה". כך נפלו זקני בני־לויתו של דוד שבנו עמו את הממלכה, אלא שמזלם הרע גרם להם להסתבך בריב ירושת הכסא. נהרג מטעם המלך גם שמעי בן גרא, שונא בית דוד מאז, חובב בית־המלכות הבנימיני. כנהוג בארצות הקדם בימי חלוף כסא המלוכה נשמדו מתנגדי המלך החדש[1] — „והממלכה נכונה ביד שלמה".

---

[1] האגדה בדבר הצוואה המגונה של דוד (מלכים א' ב' א-ט') בדותא מפורשת היא, אלא שאינה קולעת כלל אל מטרתה, שהרי עיקר כוונתה להצדיק מעשי האכזריות ובאמת היא מגבירה אותם ביותר, מבין שהם לפי דבריה פרי קנוניא בין המלך המת ויורש כסאו

אחרי שנות מלחמת האזרחים וריב בתי־המלכות היתה הארץ צמאה לחיי שלוה. התחילה תקופת בנין המדינה, והמלך הצעיר התמכר לעבודה זו בכל נפשו. שלמה ירש מאביו מדינה בטוחה מפחד אויב. צריך היה לשמור ולפתח פרי נצחונותיו של דוד ולתת לעם את היכולת לעסוק במנוחה במלאכתו — בעבודת האדמה ובמסחר. ודבר זה הושג בימי שלמה. שלמה לא היה איש מלחמה, מלך השלום היה כשמו. דוד נתפרסם כגבור מלחמה, כמאחד המדינה, ולשלמה יצאו מוניטין של בונה בית חיי העם וכלכלת המדינה.

בימי מלכות שלמה הוכה משטר־השבטים הישן מכה רבה. במקום חלוקת המדינה לנחלות השבטים נקבעה חלוקה חדשה לפי דרכי השלטון והמס שלא עלתה בד בבד עם גבולות השבטים: „ולשלמה שנים עשר נצבים על כל ישראל וכלכלו את המלך ואת ביתו, חודש בשנה יהיה על האחד לכלכל. ועזריהו בן נתן על הנצבים, ואדונירם בן עבדא על המס“. בין רבי המלוכה שבחצר שלמה נמצאו גם קצת משרי דוד. בניהו בן יהוידע, שהיה בימי דוד „ראש הגבורים“, היה בימי שלמה ממונה על הצבא במקום יואב שהומת. במקום אביתר הכהן נמנה צדוק, והיה מכהן „לפני משכן יהוה בבמה אשר בגבעון“[1]. עם אביתר נפסקה שלשלת בית עלי הכהן הכרוך במסורות שילה. צדוק יסד בית כהנים חדש בירושלים שהאריך ימים הרבה — עד מלכות בית החשמונאים. כמו לדוד כן היו גם לשלמה סופרים, מזכירים ויועצים (רֵעֵי המלך).

בצד סידור שלטון המדינה הלכו ונתרחבו המסחר ותרושת המעשה. הכתוב מספר: „וישב יהודה וישראל לבטח איש תחת גפנו ותחת תאנתו, מדן ועד באר שבע כל ימי שלמה“. אין זאת אומרת, שהיה העם עוסק בעבודת האדמה בלבד. אמנם היתה עבודת האדמה יסוד כלכלת העם במלכות ישראל, אבל בצדה התחיל מתפתח מסחר חיצוני ופנימי. בתקופה זו באו בני ישראל במשא ומתן עם שתי מדינות־התרבות הגדולות שבארצות הקדם — עם מצרים וצור. כנראה חידשה ארץ מצרים בימים ההם את התקפתה על ארץ כנען, ומהתקפה זו ארבה הסכנה ביחוד לארץ פלשתים, „כי קרוב הוא“, ואחר כך גם לאדמת ישראל הסמוכה. עיר גזר הכנענית שעל גבול פלשתים נלכדה בידי מצרים. אבל שלמה בקש לחיות בשלום עם מלכי מצרים וכרת ברית עמהם וגם נשא לאשה את בת פרעה וקיבל את העיר גזר כמתנת „שִׁלֻּחִים“. היחוסים האישיים הללו בין מלכי ישראל ומצרים גרמו גם ליחוסי מסחר בין שני העמים. ממצרים

[1] דה״א ט״ז ל״ט. מה שנאמר בס׳ מלכים א׳ ד׳ ד׳: „וצדוק ואביתר כהנים“ סותר לנאמר למעלה בכתוב (שם ב׳ כ״ז): „ויגרש שלמה את אביתר מהיות כהן ליהוה“. כנראה נשתרבבה לרשימת שרי שלמה פסקא זו מרשימת שרי דוד (ש״ב כ׳ כ״ה).

הוציאו לארץ ישראל ודרך ארץ ישראל לארצות אחרות סוסים ורכב במספר רב עד שהוכרח שלמה לבנות „ערי רכב" ו„ערי פרשים" מיוחדות לכך. בתקופה זו נתגלה ביותר ערכה הכלכלי הרב של ארץ ישראל כאֵם ארחות להעברת סחורות בין ארם נהרים ומצרים, בין אסיא ואפריקי. כמה דרכי־מסחר כאלו עברו דרך ארץ כנען, ועל פי מצות שלמה נבנו ערי מסכנות מיוחדות למלון השיירות ולשמירת הסחורות; באותם המקומות נמצאו, כנראה, גם בתי מכס. כל זה שימש מקור עושר למלכות ישראל.

כשם שההתקרבות אל מצרים פִּתְּחָה את מסחר היבשה של ארץ ישראל, כך השפיעה הברית עם צור על בני ישראל בנוגע למסחר הים ולהפלגה בים בכלל. אחרי מאות שנות מלחמה עם שכניו הלוחמים בקרן דרומית מערבית — הפלשתים, בא ישראל ביחוסי תרבות עם שכניו שבקרן צפונית מערבית — הצידונים השלוים, בעלי מסחר והרושת. המשא ומתן עם צור וצידון, שהתחיל עוד בימי דוד, נעשה מפותח ומזורז ביותר בימי בנו. המלך שלמה כרת ברית עם חירם מלך צור העשירה וברית זו הביאה תועלת לשתי המדינות. בני צור שלחו לארץ ישראל בדוברות דרך הים עצי ארזים ועצי ברושים מן הלבנון וחרשי עץ ואבן, ובני ישראל הרהיבו בסיוע בני צור את מסחר הים שלהם. בצי־המסחר של צור, שהפליג עד לתרשיש שבאספמיא הדרומית, נמצאה גם אניה של שלמה המלך, שהביאה לירושלים מזמרת ארצות אפריקי. סוחרי צור וישראל שלחו ביחד אניות גדולות לארץ אופיר (מקום בלתי ידוע בחוף לשון ים ערב, בערב הדרומית או בכוש). האניות יצאו מעציון־גבר ומאילת שבמפרץ עקבה על שפת ים סוף בנגב ארץ ישראל. מקומות אלו היו בארץ אדום, שנכבשה עוד בימי דוד, ובני ישראל יכלו להשתמש בהם להפצם. הצי המאוחד של צור וישראל הפליג מכאן לאורך שפת ים סוף לצד דרומי־מזרחי, עד להופי ערב והודו שמשני עברי לשון ים ערב. כל הפלגה והפלגה נמשכה כשלש שנים, וכשהיה הצי שב מדרכו הרחוקה היה מביא עמו זהב ושאר מתכיות יקרות, שן הפיל ומיני עץ יקרים, בשמים ותבלין ושכיות־חמדה שונות. כל הסחורות היקרות הללו היו מובלות על דבשת גמלים מחופי ים סוף דרך המדבר לירושלים. בני ישראל נתעלו מזמרת הארצות הרחוקות, והעשירים התחילו מתרגלים לחיי מותרות. הלא כה דברי הכתוב בהגזמות: „ויתן המלך את הכסף בירושלים כאבנים ואת הארזים נתן כשקמים אשר בשפלה לרוב". בישראל התחילה מתפתחת תרבות עירונית מורכבת על גבי תרבות הכפר. בצד הכלכלה הטבעית נצבה כלכלת המסחר והתרושת

§ 24. בנין בית המקדש בירושלים.

מתחלת ימי מלכותו השתדל שלמה להשאיל לירושלים מראה קרית מלך רב כמתכונת שאר ערי הבירה בארצות הקדם. השקו זה לפאר את עירו בבנינים נהדרים נוסף בו לתאוה, שהתמכר לה ברוב ימיו. קודם כל נגש שלמה לקיים את הדבר שצוה לו אביו על־פי הכתוב — לבנות בית גדול ליהוה בירושלים. המקדש של דוד לא היה אלא אהל צנוע, ובו ארון יהוה ושאר כלי קדש — זֵכר להיי־הנדודים הקדומים בתוך הסביבה ההדשה של היי־ישוב. שלמה החליט לבנות על ההר שבמזרח העיר בצד היכל־המלך החדש מקדש איתן ורחב־ידים. לבנינים הללו היתה נצרכת כמות מרובה של אבנים, עצים ומתכיות. אבנים נמצאו לרוב בכנען עצמה; אלפי פועלים, בני צור ובני ישראל, חצבו את האבנים בהרים, סתתון גזית והביאון למקום הבנין. עצים הביאו מצור, שהיתה שולחת מאז עצי לבנון אל הארצות הסמוכות. על־פי החוזה שבין שלמה וחירם מלך צור היה חירם שולח לירושלים ארזים וברושים בדרך הים (כנראה, עד יפו, הנמל היותר קרוב לירושלים על שפת ים התיכון). על־פי הכתוב העביד שלמה בכריתת עצים מן הלבנון שלשים אלף איש מישראל. „וישלחם לבנונה עשרת אלפים בחדש חליפות, חודש יהיו בלבנון שנים חדשים בביתו". חירם שלח לירושלים גם חרשי עץ ואבן מומחים למלאכתם. בשכר זה נתן שלמה לחירם „שנה בשנה עשרים אלף כור חטים מכלת לביתו ועשרים כור שמן כתית". חוץ מזה המציא חירם לשלמה את הזהב הדרוש לקישוט בית המקדש מבפנים ושלמה נתן לו עשרים עיר בארץ הגליל הסמוכה לצור. חלקת־ארץ זו, המכונה כָּבול, נכנסה אחר־כך בגבול הגליל העליון.

לאחר שהוכן כל החומר לבנין התחילה המלאכה. בית המקדש נבנה אבני גזית והקירות מבפנים היו מצופים עצי ארזים, ועליהם היו מצויירים פתוחי־מקלעות, כרובים ותימורות ופטורי ציצים. כל הציורים הללו היו מוזהבים. לפי הכתוב נחלק בית המקדש ל„היכל" ול„דביר". ה„דביר" הוא „קדש הקדשים", נמצא לפנַי ולפנים; בו עמדו שני כרובים עצי שמן מצופים זהב; ומתחת לכנפיהם עמד ארון יהוה. בדביר, משכן יהוה, שרר תמיד ענן וערפל מסתורי. ב„היכל" החיצון עמדו מזבח הקטורת ושולחן של לחם הפנים. בחצר הרחבה של בית המקדש עמד מזבח־נחושת גדול, „ים של נחושת" לרחצה ועוד תשמישי קדושה. בחצר זו היה העם מתאסף בימי חג ועצרת.

ככלות בנין בית המקדש הוחל בנין בית המלך. חרשי צור וצידון בנו לשלמה ארמון נהדר בצד בית המקדש; בית המלך חסה איפוא בצל בית

המקדש. בבית המלך היו כמה בנינים המחובר־ים זה בזה מבפנים. אחד האולמים שבארמון בנוי היה בצורת אכסדרה של שתי שורות עמודי ארז ונקרא „בית יער הלבנון". ב„אולם המשפט" או „אולם הכסא" עמד כסא הכבוד של המלך. כאן היה המלך שופט את משפטיו ומקבל את מלאכי המדינות. בצדי הארמון הגדול נמצאו שני בנינים. באחד בהם גר המלך בעצמו ובשני — אשתו המלכה, בת פרעה. אחד הבנינים הוקצה בודאי לבית הנשים והפילגשים. כל השכונה של בית המקדש והארמונות היתה מוקפת חומה.

בנין בית המקדש נמשך על־פי הכתוב שבע שנים, ובנין בית המלך — י״ג שנה. ככלות הבנין הותגה הנוכת הבית ברוב פאר והדר. בחודש השביעי — מספר ספור הכתוב המתיבל בכמה הוספות מאיחרות — נקהלו לירושלים המון בני ישראל מכל כנפות הא״ץ. לתוך בית המקדש הביאו את כלי הקודש מן ה„אוהל" שב„עיר דוד": „ויביאו הכהנים את ארון ברית יהוה אל מקומו, אל דביר הבית, אל קודש הקדשים, אל תחת כנפי הכרובים. ויהי בצאת הכהנים מן הקודש והענן מלא את בית יהוה, ולא יכלו הכהנים לעמוד לשרת מפני הענן, כי מלא כבוד יהוה את בית יהוה. אז אמר שלמה:

יְהֹוָה אָמַר לִשְׁכֹּן בָּעֲרָפֶל[1].
בָּנֹה בָנִיתִי בֵּית זְבֻל לָךְ,
מָכוֹן לְשִׁבְתְּךָ עוֹלָמִים[2].

אחר כך יצאו המלך והעם לחצר הבית, והכהנים העלו זבחים על המזבח. מאורע זה עשה רושם גדול על בני הדור, אבל ביותר קישטהו דמיון בני הדורות המאוחרים, שהעריכו כל ערכו של המרכז הדתי בירושלים בדברי ימי ישראל.

---

[1] בנוסחאות אחדות של תרגום השבעים נאמר לפני חרוז זה: „יהוה שם שמש ברקיע", ועפ״י זה יש להמשיך איפוא: „ו ה ו א (בעצמו) אמר לשכון בערפל".

[2] הדברים הללו (מלכים א׳ ח׳ י״ב-י״ג) ניכרים כדברי אמת; אם לא נאמרו בפי שלמה ממש, הרי הם מתאימים בכל אופן למושגים הדתיים של אותו דור, שראה את יהוה כמין אלהות לאומית מקומית, שעברה לתוך הבית החדש סמוך למלך החוסה בצלה. התפלה הזכה המיוחסת לשלמה למטה בכתוב (ט״ו־נ״ג) מחוברת ברוח הנביאים והיא פרי זמן מאוחר. כשקם מושג אלהי העולם ומלואו. מה שנאמר בפסוק כ״ז: „הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך אף כי הבית הזה אשר בניתי", סותר לחרוזים הנ״ל וחוזר על דברי ישעיה השני (ס״ו א׳): „כה אמר יהוה השמים כסאי והארץ הדום רגלי, אי זה בית אשר תבנו לי ואי זה מקום מנוחתי"; בשני הכתובים הללו אנו מוצאים ביטול גמור של עבודת בית המקדש כפי שהבינו את ערכה בתקופה שקדמה לנבואה.

§ 25. המתח וצלתה של מלכות שלמה.

ירושלים הבנויה הדר היתה לקריה הומיה, למרכז החיים המדיניים, המסחריים והרוחניים של הארץ. מושכת היתה אליה את יושבי ערי המדינה וכן גם זרים מארצות רחוקות. ארץ ישראל, שהיתה מסוגרת עד כאן בחוג עממי כנען, נתדבקה כעת בתרבות העליונה של עמי קדמת אסיא. הכל שמו לב לאישיותו של שלמה, שעשה כמתכונת מלכי מצרים ובבל, ובנה בנינים נשגבים, וקבע את שמו לזכרון נצח במצבות אבן. אניות־הסוחר של ישראל וצור והשיירות, שהלכו ביבשה לארצות רחוקות, פרסמו את שמו של המלך הגדול, העשיר, המשכיל והחכם. באגדה המאוחרת היו מכנים את שלמה בתואר „החכם". והכתוב מעיד עליו: „ותרב חכמת שלמה מהכמת כל בני קדם ומכל חכמת מצרים; וידבר שלשת אלפים משל, ויהי שירו חמשה ואלף, וידבר על העצים, מן הארז אשר בלבנון ועד האזוב אשר יוצא בקיר, וידבר על הבהמה ועל העוף, ועל הרמש ועל הדגים. ויבואו מכל העמים לשמוע את חכמת שלמה, מאת כל מלכי הארץ אשר שמעו את חכמתו". פעם אחת באה לירושלים מלכת ארץ שבא שבערב הדרומית (ולפי האגדה החבשית בארץ כוש), והכתוב מספר ע"ד בקור זה כדברים האלה:

„ומלכת שבא שומעת את שמע שלמה ותבוא לנסותו בחידות, ותבוא ירושלימה בחיל כבד מאד, גמלים נושאים בשמים וזהב רב מאד ואבן יקרה, ותבוא אל שלמה, ותדבר אליו את כל אשר היה עם לבבה... ותרא מלכת שבא את כל חכמת שלמה... ותאמר אל המלך: „אמת היה הדבר אשר שמעתי בארצי על דבריך ועל חכמתך, ולא האמנתי לדברים עד אשר באתי ותראינה עיני, והנה לא הוגד לי החצי, הוספת חכמה וטוב אל השמועה אשר שמעתי. אשרי אנשיך, אשרי עבדיך אלה, העומדים לפניך תמיד, השומעים את חכמתך". ותתן למלך מאה ועשרים ככר זהב ובשמים הרבה מאד ואבן יקרה. והמלך שלמה נתן למלכת שבא את כל חפצה אשר שאלה, ותפן ותלך לארצה, היא ועבדיה".

הגרעין ההיסטורי שבאגדה זו הוא, כי הפלגת האניות הצוריות והישראליות מן הנמלים שעל שפת ים סוף אל ארצות ערב הדרומית והסמוכות אליה קירבה את מושלי הארצות הרחוקות הללו אל מלך ישראל.

אגדות מעין זו נשתמרו גם במקורות יוניים (מנאנדרוס מאפסוס ודיוס) ע"ד חירם מלך צור, בן דורו וידידו של שלמה. שם נאמר על סמך ספרי־זכרונות צוריים קדומים, כי שלמה התחרה בחירם בפתרון חידות מחוכמות. כנראה, כל הספורים הללו הם מחוג האגדות המתהלכות בארצות הקדם ע"ד מושלים חכמים ונבונים. אחת האגדות הללו הוא גם המעשה המפורסם של

משפט שלמה, שהקדימו הכתוב לדברי ימי מלכותו (מל״א ג׳ ט״ז וס״). עד כמה היו אגדות כאלה נפוצות בימי קדם נראה מן העובדא, שמחזה משפט כזה נמצא בחורבות פומפ״א מחוקה בששר על הקיר. נמצא, שתוכן זה היה ידוע גם לרומיים הקדמונים. אגדות דומות לזו מצויות גם בספרות הודו וחינא. ובאגדות שלמה כרוכה גם הקבלה המאוחרת, המיחסת לשלמה חיבור ספרי החכמה שבמקרא — משלי וקהלת.

מדות ארצות־התרבות הסמוכות התפשטו גם בארץ ישראל, וביחוד בירושלים. שלמה המלך התנהג בהדר מושל מזרחי. „והמלך שלמה אהב נשים נכריות רבות, מואביות, עמוניות, אדומיות, צידוניות, חתיות, ויהי לו נשים שרות שבע מאות ופילגשים שלש מאות״. מובן ממ״לא, שמספרים אלו מוגזמים מאד. לפי מנהג שאר המדינות התיר המלך לנשיו הנכריות, ולנכרים בכלל, לעבוד את אלהיהם כחפצם. הצידונים ושאר הנכרים שבירושלים בנו להם במות וקבעו בהן צלמי אלהיהם. הכתוב מספר בהתמ־מרות: „אז יבנה שלמה במה לכמוש, שקוץ מואב, בהר אשר על פני ירושלים, ולמולך, שקוץ בני עמון, וילך שלמה אחרי עשתורת אלהי צידונים[1], ויעש שלמה הרע בעיני יהוה״.

בסוף ימי מלכות שלמה התחיל מתגלה יותר ויותר הצד הרע שבהדר המלכות. עם כל הזוהר החיצוני של ירושלים וההתפתחות הרבה של חיי הכרך, החרושת והמלאכה—רחוק היה העם מלחיות חיי טובה. כל אותו ההוד החיצוני עלה לעם בדמים מרובים. הסוחרים הגדולים ונגידי החרושת התעשרו מן המסחר המפותח, אבל המון העם בערים ובכפרים קיבל מן המשטר החדש לא את הטוב אלא את הרע. עם הארץ נאנח תחת סבל המסים והארנוניות שנגבו ממנו לכלכלת חצר המלך והפקידים המרובים ולהוצאות הבנינים. עם ישראל, שחי עד כאן חיים פשוטים ותמימים, לא הסכין לתרבות מורכבה זו העולה ביוקר. עבודות החובה והמסים לבנין בית המקדש וארמון המלך רוששו את הא״י במשך כמה שנים, ובא הבזבוז של בית המלך והוסיף להעיק על העם בכל פעם ופעם.

באותה תקופה, או בהשפעתה, יתכן שנכתב המשא הנלהב כנגד שלטון המלך, המיוחס לשמואל הנביא (עי׳ למעלה § 9): „זה יהיה משפט המלך אשר ימלוך עליכם: את בניכם יקח ושם לו במרכבתו ובפרשיו ורצו לפני מרכבתו, ולשים לו שרי אלפים ושרי חמשים ולחרוש חרישו ולקצור קצירו ולעשות כלי מלחמתו וכלי רכבו, ואת בנותיכם יקח לרקחות ולטבחות ולאופות, ואת שדותיכם

[1] בתרגום השבעים נאמר בפירוש, כי נבנתה גם במה לעשתורת הצידונית.

ואת כרמיכם וזיתיכם הטובים יקח ונתן לעבדיו. צאנכם יעשר. ואתם תהיו לו לעבדים׳ (ש״א, ח׳ י״א ואילך). בתיאור זה נשמע הד קול מחאת העם. והוא מתאים לרוח הנביא אחיה השילוני (§ 26) שהתקומם לשלמה בסוף ימי מלכותו.

§ 26. תקלות מדיניות.

הצדדים השליליים שבמשטר החדש נתבלטו יותר מפירותיו הטובים. גם מבית וגם מבחוץ נבעו פרצים. מצד אחד הקיפה המרירות שבעם את החלקים שבו הנוחים להתלקח — את שבטי ישראל הצפוניים, שעדיין לא כבה בהם ניצוץ ההתבדלות ושלא היו מרוצים משלטון שבט יהודה; ומן הצד השני התחילו מושלי המדינות הסמוכות, שנכבשו בימי דוד, מרימים ראש בימי השלום של מלכות שלמה, מתוך בטחונם שרוח המלחמה פג בישראל.

הרוגז הפנימי שבעם מצא לו ביטוי בירבעם בן נבט, איש צרדה משבט אפרים, בן דלת העם. זמן־מה היה פקיד המלכות ומשגיח על הבנינים הפומביים בירושלים. וכשראה שלמה את זריזותו וחריצותו ,ויפקד אותו על סבל בית יוסף׳, כלומר על כל שבט אפרים. וכאן מעל ירבעם באמון המלך. הרוגז כלפי המלכות היה גדול ביותר בשבט אפרים, שלא השלימו מאז עם בכורת יהודה ושלטון מלכות בית דוד. וירבעם אף הוא אפרתי היה והבין לרגש בני שבטו. ולאט לאט נתבשל בו רעיון המרידה במלכות המאוחדה המכבידה את עולה על העם. ירבעם התרועע עם הנביא אחיה השילוני, שיצא כנגד שלמה, כנראה, מפני הגנתו על עובדי האלילים. אחיה תמך בימין ירבעם ונבא להצלחתו. לפי המסופר בכתוב הלביש אחיה את נבואתו בצורת סמלים: ,וירבעם יצא מירושלים, וימצא אותו אחיה השילוני בדרך, והוא מתכסה בשלמה חדשה ושניהם לבדם בשדה, ויתפוש אחיה בשלמה החדשה אשר עליו ויקרעה שנים עשר קרעים, ויאמר לירבעם: ,קח לך עשרה קרעים, כי כה אמר אלהי ישראל: ,הנני קורע את הממלכה מיד שלמה ונתתי לך את עשרה השבטים, והשבט האחד יהיה לו׳׳. נבואה זו עוררה את ירבעם, וכבר התחיל להתכונן למרד, אלא שהדבר נודע לשלמה ובקש להמיתו, עד שהוכרח לברוח למצרים.

במצרים מלך בעת ההיא מלך מן השושלתא הכ״ב ושמו שישק. בימיו פסקו היחוסים הטובים שבין ישראל למצרים, ולפיכך קבל בסבר פנים יפות את ירבעם, המורד במלכות שלמה. עוד קודם לכן מצא מקלט במצרים בורח אחר שמרד בשלמה, והוא הדד בן זרע המלוכה באדום. עוד בילדותו ברח שמה, אחרי המלחמה שדוד ויואב נלחמו באדום וכבשו את הארץ ושמו אותה למס.

בן המלך האדומי לא השלים עם השיעבוד וחלם עד שחרור ארצו. כל זמן שבמצרים שלט בית־המלכות הקרוב למלכות ישראל קרבת משפחה לא יכול הדד למצוא שם סיוע לשאיפותיו. אבל כשעלה שישק על כסא המלוכה נפתח לו פתח תקוה. בעזרת מלך מצרים החדש שב הדד לארצו, עורר שם מרד כנגד ישראל והתנפל על אדמת ישראל בראש גדודים אדומיים.

ימי השלוה הממושכים של מלכות שלמה רופפו את רוח המלחמה שבישראל, ובזה השתמשו שכני ישראל הצוררים להם. בשעה שהאדומיים הציקו למלכות ישראל בנגב מרדו הארמיים בצפון. אחד משרי הצבא של הדרעזר, מלך ארם צובא, שנוצח על ידי דוד (§ 19), מרד באדוניו. ושר צבא זה, רזון בן אלידע שמו, כבש את דמשק, גירש משם את נציב ישראל והכריז עצמו למלך. מדמשק היה רזון מתנפל מזמן לזמן על גלילות ארץ ישראל הסמוכים. שלמה, שהמלחמה היתה זרה לרוחו, לא דאג כל צרכו להכות את המתנפלים אחור, והנחיל לבאים אחריו תקלות וסכנות מדיניות.

בסוף ימי מלכות שלמה שוב התקדרו השמים עבים. שלמה לא ראה בחייו את המשבר שהתחולל על מלכות ישראל. בשנת 930 לערך מת לאחר שמלך כארבעים שנה. במותו נמלאו מאה שנה לקיומה של מלכות־ישראל מאוחדת, תקופה של גידול עצום, שקבע מקומו של ישראל בין התרבויות הגדולות של ארצות הקדם.

ספר שלישי

שני בתי ישראל

(לערך אלף — תש"צ לפני החורבן השני; 930—720 לפני סה"נ).

§ 27. השקפה כללית.

התחרות הפנימית בין שבטי ישראל גרמה בדברי־ימינו הקדומים לכמה חילופים בהגמוניה או ב„בכורה" הלאומית. בתקופת השופטים, ימי משטר השבטים, היתה ההגמוניה נקבעת מאליה לפי הכמות או לפי המקום: הבכורה היתה ל„בית יוסף" המרובה באוכלוסין, הם שבטי אפרים ומנשה שנחלותיהם היו בטבור הארץ. עם התחזקות משטר המלוכה עברה הבכורה מתחלה לשבט בנימין (שאול, גבעה) ואחר־כך לשבט יהודה, שנתן לעם המאוחד את בית־המלכות, את עיר־המלוכה ואת בית־המקדש בירושלים לכלל האומה. מרכז החיים המדיניים והדתיים נעתק איפוא לדרום הארץ. העתק זה של המרכז המדיני ממקום המרכז הטבעי עורר רוגז עוד בחיי אבי בית־המלכות, דוד, ואחרי מות שלמה הגיעה המחלוקת עד לידי התפלגות המדינה. ריב־הבכורה בין אפרים ויהודה נגמר לאחר מאה שנות אחדות, בחלוקת השותפות: שבטי האמצע, הצפון ועבר הירדן בונים להם מרכז מדיני לעצמם בנחלת אפרים. מלכות ישראל המאוחדת נחלקת לשתי מדינות שונות בגדלן: מלכות הצפון הגדולה - ישראל או אפרים, ומלכות הדרום הקטנה — יהודה. שניות מדינית זו נמשכה כמאתים שנה (930—720 לפני סה"נ)[1].

בעשרות השנים הראשונות לאחר סור אפרים מעל יהודה היה הפצע של נתוח המדינה עדיין שותת דם; אברי האומה הקרועים מבזבזים את כחותיהם במלחמת אחים; באפרים דינסטיה הולכת ודינסטיה באה ובין מלכות לחברתה איש הישר בעיניו יעשה. אבל אחר כך משתרר סדר במלכות הצפון, מלחמת האחים הולכת ופוסקת — ושתי המלכויות מתחילות להתפתח בדרך תרבות ושלום. תקופה זו ראשיתה בימי עמרי, אבי בית־מלכות חדש בשומרון, היא עיר המלוכה שעל שמה נקראה כל מלכות הצפון (שנת 885 לפני סה"נ לערך).

מן הוא והלאה שבה הבכורה לאפרים. מלכות ישראל הצפונית או מלכות שומרון, ששקטה וחזקה בימי עמרי ובניו, תופסת מעכשיו בכנען מקום חשוב יותר ממלכות יהודה. גדולה היא מיהודה ונובלת במדינות התקיפות שבקדמת אסיא – צור, ארם (סוריא) ואשור, ולפיכך היא משתתפת במאורעות העולם יותר מיהודה המסוגרת והמצומצמת, הגובלת במדבר הנגב. ביחוסי

---

1 עיין שיטתנו במנין השנים עי' תוספת ה' בסוף הכרך.

המדינות שבקדמת אסיא היה „בית עמרי" (כך נקרא בכתב האשורים) ידוע יותר מבית דוד; שומרון עלתה בפרסומה על ירושלים. אחאב בן עמרי מלך ישראל היה כשלמה המלך בדורו. יהושפט מלך יהודה בא אליו עם חילו כמלך כפוף לו לעזור לו במלחמתו עם ארם. על ידי איזבל אשת אחאב, בת מלך צידון, נכנסה לשומרון התרבות הצידונית. והשפעה זרה זו המזיקה לדת מועילה לכלכלה ולחברה. במלכות ישראל אנו מוצאים תנועה וחילופי צורות בחיי הצבור. ואילו במלכות יהודה שוררת צורה קבועה וקונסרבטיבית. במלכות הצפון קמים הנביאים הגדולים אליהו ואלישע, שפעולתם מכוונת כנגד התוצאות הרעות של ההשפעה הנכרית. תוכחת הנביאים בתוך שאון חיי הצבור מרחיבה את מלחמת התרבות, מעוררת את המחשבה ומפרה את היצירה הרוחנית.

אולם היו לה למלכות ישראל גם חסרונות משלה, שהביאו אותה לאחר זמן עד לידי חורבן. השתתפותה בחיי המדינות עלתה לה במחיר רב. המלחמות המרובות עם שכנותיה, ביחוד עם ארם, בלבלו את העם והעמידו את קיום בתי־המלכות בסכנה. מפני צורך ההגנה בשעת מלחמה היה גורל האומה מסור לפעמים בידי שרי צבא, שהיו משתמשים בדבר כדי לנחול כבוד והיו תופסים את שלטון המלוכה בזרוע. כך קם וכך נהרב בית־המלכות של עמרי. שר הצבא יהוא. שנתמך בידי מפלגת הנביאים וקנאי האמונה, השמיד את בית עמרי ויסד בית מלכות שלו (842). בימי המלך הרביעי מבית יהוא, ירבעם השני, הגיעה מלכות ישראל למרום הצלחתה. אבל זוהר זה אחרון הוא לארץ, והורבנה ממשמש לבוא. מאחורי הפרגוד מופיעה על במתי ההיסטוריה אשור התקיפה, „שבט אפי ומטה זעמי". מלכות רבתי זו, ששאפה לבלוע את המדינות הקטנות שבקדמת אסיא, הולכת וקרבה לגבולות שומרון. אחרי מות ירבעם השני מתחילים במלכות הצפון ימי מהומה. חילופי בתי־המלכות בשומרון, ריבות הכתות והמעמדות המדיניים והדתיים מכלים כחות המדינה מבפנים, ומהלומות־הברזל של אשור מבחוץ עושות את התבוסה שלמה. נביאים חדשים אנשי־רוח שהנחילו את דבריהם לדורות בכתב (עמוס, הושע ועוד) משתדלים להוכיח לעם, כי הירידה החיצונית היא פרי הירידה הפנימית. מתאמצים הם לטהר את עבודת יהוה ולחזק את המוסר שבדת; דורשים הם תקונים חברתיים ורוחניים, בנין המדינה מחדש על יסודות לאומיים — אבל כבר מאוחרת השעה. אחרי מלחמת ממושכת מלכות ישראל נופלת מתגרת יד אשור ויורדת מבמת ההיסטוריה (720).

הסער שיבר את הענפים של עץ ישראל, תלש והפיץ את העלים, אבל „בשלכת מצבת בו". מלכות יהודה, הנופלת ממלכות ישראל ברחבות החיים המדיניים והתרבותיים, עולה על חברתה במעלות אחדות: התמדת בית־דוד,

קביעות הצורה הדתית ע"י בית־המקדש שבירושלים והוסר שכנים תקיפים בעלי מלחמה (ברית מלכי הפלשתים אבדה את ערכה המדיני זה כבר). סגולות אלו מצמצמות את האופק התרבותי ביהודה, אבל הן שגרמו לשלוה ולהתיחדות לאומית. עם מלכי בית עמרי היו מלכי יהודה כורתים ברית ידידות, וזמן־מה היו שני בתי המלכות קרובים גם קרבת משפחה. האמונות והדעות הצידוניות היו מגיעות גם לארץ יהודה, אבל מכיון שבאו מכלי שני, דרך שומרון, לא התפשטו כאן כמו במלכות הצפון. המהפכה שהביאה כליה לבית־עמרי בשומרון גררה אחריה מהפכה גם בירושלים: עתליה בת עמרי, שנישאה ליהורם מלך יהודה ונתכוונה לעשות שם מעשי איזבל השומרונית, הומתה בידי עם־הארץ המתקומם ובזה הופרה הברית שבין שני בתי ישראל. בימי מלכי בית יהוא היו שתי המלכיות נלחמות לפעמים זו בזו, אבל שווי־המשקל המדיני לא הופרע ביהודה לאורך ימים. תגרות אשור, שהחריבו את מלכות הצפון, לא עוררו במלכות הנגב אלא מהומות זמניות. רק בסוף התקופה (בימי אחז) נאחזה גם מלכות יהודה בסבך ההשפעה האשורית, אבל בירושלים נתרבו יותר הכחות המתנגדים להשפעות חוץ. בצד המלך עומד כאן נביא, התקיף יותר מבאפרים, המאחד בקרבו התלהבות של מוכיח דתי ורצון עז של עסקן מדיני (ישעיה).

הנבואה נעשית בתקופה זו למעשה רב בחיים הלאומיים. קם טפוס חדש של שליח צבור, הוא הנביא המדבר פעם כמטיף מדיני ופעם כמתקן האמונות והדעות. הנביאות היא פרי היחוסים החברתיים והכלכליים המורכבים שבקרב המדינה והסתבכות מלכות יהודה לתוך הפוליטיקה הגדולה. האופק הרוחני הולך ומתרחב. מתפתחת ספרות, שבה מסורות־העם הקדומות משתלבות בהשקפות החדשות של הנביאים. הנבואה עומדת במרכז אותה המהפכה, העתידה לעשות את האומה הישראלית־היהודית לשאור שבעיסה בתולדות האנושיות.

פרק ראשון.

ימי סור אפרים מעל יהודה.

(לערך 930—885 לפני סה"נ).

§ 28. התפלגות המדינה.

עוד בימי שלמה התקדרו שמי מלכות ישראל עבים, ולאחר מותו התפרץ הרעם. יורש הכסא על פי דין היה רחבעם, בן נעמה העמונית אשת שלמה. רחבעם לא הצטיין במעלות יתרות: לא היה בו לא מגבורת דוד ולא מהכמת שלמה. שבטי יהודה ובנימין, הנאמנים לבית דוד ולמרכז המדיני והרוחני שבירושלים, נכונים היו להמליך עליהם את רחבעם. אבל שאר השבטים, וביחוד שבט אפרים, היו מהססים בדבר. עדיין חזק היה בקרבם אותו הרוגז כלפי משטר מלכות שלמה שנתגלה בחיי המלך במרד ירבעם האפרתי. רוח־ההתבדלות הישנה שב ובצבץ מתוך נגיד לריכוז ההגמוניה הלאומית בשבטי הנגב.

כששמע ירבעם במצרים, שברח לשם מפני שלמה, כי מת המלך, שב לארץ ישראל והידש את פעולתו להשיב את לב העם מעל בית דוד. אין ספק ששישק מלך מצרים סייע לו במעשהו כמו שנתן לו מקלט בארצו בשנות נדודיו. מסורת אחת שלא נכנסה לנוסח המקרא שלנו, אבל נשתמרה בתרגום השבעים (מ"א י"ב, כ"ד ואילך), מספרת, כי שישק נתן לירבעם את אחות אשתו לאשה ואצל לו ברכה בשובו לארץ מולדתו. פרט זה מסביר את הפוליטיקה של שישק לעתיד, שבקש להתיש כחו של בית דוד בעזרת ירבעם ואחר־כך לעשות את ירבעם עצמו למס עובד. ירבעם בא ממצרים אל העיר שכם, הגדולה שבערי אפרים, שנעשתה מרכז למתנגדי מלכות בית דוד. זקני אפרים ושבטי הצפון, שלא היו מרוצים מן הבכורה של ירושלים, נזכרו בזכותו של העם לבחור לו מלכים, כמו שנבחרו שאול ודוד בשעתם. גם רחבעם ויועציו באו לשכם, והמתונים שבבני אפרים ושבטי הצפון נוטים היו להמליך את רחבעם בתנאי שיסיר מן העם את המסים הכבדים שהטיל שלמה ויתקן כמה תקנות במשטר המדינה: „אביך הקשה את עולנו, ואתה עתה הקל מעבודת אביך הקשה ומעולו הכבד אשר נתן עלינו, ונעבדך". רחבעם הגאה נכוה

מן הדרישות האמיצות של העם, אבל התאפק והבטיח להשיב דבר לאחר שלשה ימים. כשנמלך ביועציו הציעו לו הזקנים שבהם בעלי־הנסיון, שהיו מקורבים לשלמה בחייו, כי יתן הנחות לעם, אבל הצעירים שבהם בקשו להחניף למלך הגאותן ויעצו להשיב לעם קשות, ורחבעם שמע לעצת הצעירים. כשבאו אליו שליחי העם לאחר שלשה ימים לשמוע את תשובתו אמר להם, לפי ספור המקרא, בזו הלשון: „אבי הכביד את עולכם ואני אוסיף על עולכם, אבי יסר אתכם בשוטים ואני איסר אתכם בעקרבים". בני אפרים התמרמרו על תשובה זו ומיד נשמעה קריאת־המרד הישנה: „מה לנו חלק בדוד? לאהליך, ישראל!". בראש המורדים עמד ירבעם. רחבעם שלח את אדונירם אשר על המס להרגיע את העם, אבל ההמון רגם את המוכסן השנוא באבנים, ורחבעם בעצמו נס במרכבה ירושלימה.

אחר הדברים האלה סרו כל שבטי הצפון ועבר הירדן (לפי המסורת עשרת שבטים היו) לחלוטין מעל בית דוד והמליכו עליהם את ירבעם. רק שני שבטי הנגב נשארו נאמנים לרחבעם: שבט יהודה ומשפחות בנימין הנלוות עליו.

לפי ספור המקרא בא רחבעם ירושלימה „ויקהל את כל בית יהודה ואת שבט בנימין יהלהם עם בית ישראל להשיב את המלוכה לרחבעם בן שלמה. ויהי דבר האלהים אל שמעיה איש האלהים לאמר: „לא תעלו ולא תלחמון עם אחיכם בני ישראל, שובו איש לביתו, כי מאתי נהיה הדבר הזה". וישמעו את דבר יהוה וישובו ללכת כדבר יהוה" (מלכים א', י"ב, כ"א—כ"ד). מלחמת שני בתי ישראל נדחתה, אבל עתידה היא להתלקח בעתיד ביתר עוז.

כך נחלקה הממלכה הגדולה של דוד ושלמה לשתי מלכיות מיוחדות: צפונית ודרומית (930 לערך). מלכות הנגב נקראה יהודה ובה מָלך מלך מבית דוד, ומלכות הצפון, הגדולה מחברתה בשטח אדמתה, נקראה אפרים או ישראל והמלך הראשון שלה היה ירבעם האפרתי. הגבול בין שתי המלכיות עבר ברצועה שבין עיר־הקודש הדרומית ירושלים ועיר־הקודש הצפונית בית־אל.

במסורת המאוחרת נקראה מלכות הצפון גם מלכות „עשרת השבטים", ואלו הם: אפרים, חצי השבט מנשה שבעבר הירדן מערבה, יששכר, זבולון, נפתלי, דן, אשר, ראובן, גד וחצי שבט מנשה שבעבר הירדן מזרחה. על מלכות יהודה נמנו שבטי יהודה ובנימין, שבט שמעון מעט־האוכלוסין נטמע בין בני יהודה שבקרב נחלתם ישב והלויים היו מפוזרים בארץ. רוב הלויים היו נמשכים, כנראה, אחרי ירושלים ובית־המקדש, אבל קצתם נשארו במלכות הצפון,

§ 29. ירבעם והפירוד הדתי.
(930—908 לערך)

ירבעם שנבחר למלך בשכם, בחר בעיר זו לעיר־המלוכה. שבט אפרים היה הגדול והתקיף שבמלכות ישראל ולפיכך מן הראוי היה לקבוע את עיר המלוכה בנחלת אפרים. מטעמים שאינם ידועים לנו יצא ירבעם לזמן־מה משכם וישב בפנואל סמוך למחנים בעבר הירדן. יתכן שהוכרח לעשות זאת מחמת מלחמה שנלחם בו רחבעם או שבקש למשוך לב שבטי עבר הירדן אל בית־המלכות החדש.

כשנתחזק ירבעם על כסא מלכותו נגמר מעשה הפירוד: אחרי הפירוד המדיני בא הפירוד הדתי. ירבעם קרע את שבטי הצפון לא רק מבית דוד אלא גם מעיר־המלוכה של בית־דוד, מירושלים, ומבית־המקדש לכלל האומה שנבנה ע"י שלמה. מחבר ספר מלכים, הרואה בירבעם בן נבט סמל החוטא והמחטיא, מספר כדברים האלה: „ויאמר ירבעם בלבו: ,עתה תשוב הממלכה לבית דוד, אם יעלה העם הזה לעשות זבחים בבית יהוה בירושלים ושב לב העם הזה אל אדוניהם אל רחבעם מלך יהודה והרגוני ושבו אל רחבעם מלך יהודה׳. ויועץ המלך ויעש שני עגלי זהב ויאמר אליהם: ,רב לכם מעלות ירושלים, הנה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים׳, וישם את האחד בבית אל ואת האחד נתן בדן". באמת נתהוה הפירוד הדתי בדרך טבעית יותר והיה בו לא משום כפירה בעיקר האלהות הלאומית, אלא משום החזרת פולחן ליושנו. כי השבטים התיכוניים והצפוניים לא היו מעולם מרוצים מריכוז חגיגת הרגלים בעיר־המלוכה הרחוקה שביהודה ולא יכלו להסיח מלבם את נטיתם לבמות הישנות של משפחות ומקומות, שנתרגלו אליהן בימי השופטים, ולמקדשים הקדומים שבבית־אל, בדן ובמקומות אחרים. האדם הפשוט מישראל, שעוד לא נשכח ה„בעל" מלבו, רוצה היה שתהא הבמה הקדושה סמוכה לו, בגבעה או בחורשה הקרובה. חוץ מזה אוהב היה להשתחוות לאל ממשי הנראה בחוש. הריכוז וההפשטה שבפולחן לא היו לפי רוחו. בהלך־נפש זה של רוב העם השתמש ירבעם לגנוב דעת העם. תחת ירושלים הוכרזו למקדשים מרכזיים שתי ערים במלכות ישראל: בית־אל בדרום ודן בצפון, וחוץ מזה רשאי היה כל אחד לעשות במה לעצמו במקומו. העיר בית־אל באפרים, ששמה מעיד עליה,מקום מקדש היה מימי קדם ושם עמדה — ודאי על יד המזבח — מצבה, שלפי קבלת העם העמיד אותה יעקב; בדן נמצא עוד בתקופת השופטים מקדש ובו אפוד ותרפים (למעלה § 10). ירבעם בנה מקדש גדול בבית אל ומקדש קטן בדן והעמיד בהם תמונות

יהוה בצורת עגלי־זהב. צורה זו בחר ירבעם, כנראה, בהשפעת פולחן פיסא המצרי שראה בימי מנוסתו במצרים. המוני העם ראו בתקונים הללו לא מנהג חדש ולא זמורת־זר אלא תשובה לפולחן הקדום שלפני ימי המלכים, שהתיר תמונות חיצוניות של יהוה ושלום היה בינו ובין הפולחן הכנעני של הבעלים (§ 11). ההמון נמשך בשמחה אל המקדשים החדשים. ולפי שהלויים לא הסכימו לכהן במקדשים אלו מינה ירבעם „כהנים מקצות העם אשר לא היו מבני לוי", או מכהני הבמות. בימי חג ומועד היה הוא בעצמו עולה על המזבח בבית־אל להקטיר.

הצורות האליליות של עם־הארץ בעבודת אלהים, שהיו עד כאן רק נסבלות, נתקדשו איפוא במלכות הצפון קדושה לאומית. לפיכך יצאו כמה לויים וישראלים יראי־שמים ממלכות ישראל ליהודה וקבלו עליהם עול מלכות רחבעם. וגם קצת מן הנוהים אחרי ירבעם סרו ממנו, למשל הנביא אחיה השילני (§ 26). טובי האומה בשני בתי ישראל גינו את מעשי ירבעם בן נבט, שגנב דעת העם וגרם לפירוד דתי בין ישראל ויהודה.

§ 30 מרחבעם עד אסא.

רחבעם, שמלך בירושלים י"ז שנה (930—914), לא השלים עם התבדלות שבטי הצפון ונלחם עם ירבעם, אבל לא עלה בידו להשיב את השבטים המורדים. בשעת דוחקו של ירבעם עזר לו שישק מלך מצ־ים, שהשתמש בשעת הכושר כדי לעלות על מלכות יהודה. בשנה החמישית למלך רחבעם (שנת 925 לערך) עלה שישק על ירושלים בצבא רב. כוונתו לא היתה, כנראה, לכבוש את יהודה אלא בקש, בתוקף שליטתה הקידמת של מצרים בכנען, לקחת ממלך יהודה מס מרובה. ותכליתו זו הושגה. שישק נטל כמה מגנזי בית המקדש והיכל המלך, שרחבעם נתנם לו בתורת פדיון כדי שיסוג צבא מצרים מן העיר. אף על פי כן עלה מלך מצרים גם על שאר ערי יהודה ואסף גם בהן שלל לרוב. כששב למצרים צוה לרשום לזכרון עולם ברהבות ובציורים דבר „נצחונותיו הנעלים". על קיר היכל קַרנק בעיר־המלוכה של מלכי מצרים, היא תיבי (נא־אמון שבמקרא), נשתמרה בכתב הירוגליפים רשימה ארוכה של ערי ארץ ישראל שנלקחו בידי שישק. ברשימה זו נמנו לא רק ערי יהודה אלא גם ערי אפרים בסביבות מגדו. על־פי רשימה זו סבורים היו, כי נלחם שישק גם בירבעם. אבל אין סברא זו מתאימה אל המצב המדיני באותה תקופה ואל הידיעות האחרות שעל פיהן בא שישק לעזור למלכות הצפון. יותר קרוב לשער, כי שישק נטל

מרחבעם אותן מערי ישראל, שהלה לכדן בימי מלחמתו עם ירבעם, והחזיר אותן לירבעם בעל בריתו.

אחרי שוב שישק למצרים הוסיפו יהודה ואפרים להלחם זה בזה. בשנות־מלכותו האחרונות של רחבעם ובשלש שנות־מלכותו של אבִים בנו כמעט לא פסקו המלחמות בין בני אפרים ובני יהודה. על פי רוב לא היו הללו אלא תגרות קטנות על גבול שתי המדינות. רק פעם אחת הגיע הדבר לידי קרָב גדול. לפי המסופר בספר דברי הימים א׳ (י״ג ד׳ — י״ט) הכה צבא גדול של בני יהודה, ואבִים בראשם, את בני אפרים מכה רבה סמוך להר צמָרים ולכד כמה ערים, בתוכן את בית־אל הקדושה. ואמנם לא עברו ימים מועטים ועיר זו שבה לרשות ישראל. יש ידים לשער, כי אבים נחל נצחון זה בסיוע בעל בריתו מלך ארם (מלכים א׳ ט״ו י״ט).

לפי ספורי המקרא שנכתבו ברוח הקנאים לדת היו גם רחבעם וגם אבים עושים את „הרע בעיני יהוה״. שניהם בנו „במות ומצבות ואשרים על כל גבעה גבוהה ותחת כל עץ רענן״ ולא הקפידו על רכוז הפולחן בירושלים דוקא. ולא עוד אלא גם „קָדֵש היה בארץ״, כלומר עשתורת שהיו עובדים לה בזנות. המחטיאות היו הנשים הנכריות של המלכים שהיו עוד בימי שלמה „מקטירות ומזַבחות לאלהיהן״. רק אסא בן אבים, שהאריך ימים רבים על כסא מלכותו (לערך 912—874), עשה את „הישר בעיני יהוה כדוד אביו ויסר את כל הגלולים אשר עשו אבותיו״, וגם את מעכה אמו „הסיר מגבירה״ באשר „עשתה מפלצת לאשרה״, ושרף את מפלצתה בנחל קדרון. אמנם „הבמות לא סרו״ גם בימי אסא, אבל לב המלך „היה שלם עם יהוה כל ימיו״; זאת אומרת שגם במלכות הנגב עדיין לא נתגשם רכוז הפולחן הלאומי בבית המקדש שבירושלים וגם שם עדיין נמשכה המלחמה בין הדת הרשמית וההמונית, בין התורה והחיים, בין הדין והמנהג.

§ 31. מהומות בחצר המלך במלכות הצפון.

ירבעם בן נבט האריך ימים יותר משני המלכים הראשונים ביהודה ומת בשנת 908 לערך לאחר שמלך כ״ב שנה. נדב בנו לא מלך אלא שנתים. בימיו התחילו מרידות בחצר המלך שנמשכו כעשרים וחמש שנה. בנגוד ליהודה, ששם נתחזק בית דוד לדורות, עדיין לא היה במלכות ישראל הצעירה בית־מלכות קבוע. ירבעם הגיע למלכות בזכות מעשיו הוא, אבל מכיון שבנו לא היה רב פעלים היו אישים אחרים בעלי השפעה, ביחוד שרי צבא, שואפים

לשבת תחתיו על כסא המלכות. והימים קשים למדינה. המלכות החדשה מוכרחת להלחם על קיומה עם אויביה מסביב, שהתקיפים שבהם היו בני ארם־דמשק, שהיו פושטים מזמן לזמן על הגלילות הצפוניים־מזרחיים. בשעות־חירום כאלו רפיון בית־המלכות מביא בנוהג שבעולם לידי שלטון הצבא, ומנהיג שיצא לו פרסום תופס את המלוכה בידו. בשעה שצר נדב על גבתון עיר פלשתים קשר עליו אחד משרי הצבא, „בעשא בן אחיה למטה יששכר", והמיתו וגם את כל בית ירבעם השמיד. בעשה מָלך על ישראל בתרצה, בצפון נחלת אפרים, בשנות 906—886 לערך.

בעשא חידש את המלחמה עם יהודה, שבימים ההם מלך בה אסא. לאחר שכרת ברית שלום עם ארם ומובטח היה לו שלא יתקפוהו מצפון, עלה עם כל חילו לגבול הנגב. שם ביצר את העיר רמה „לבלתי תת יוצא ובא לאסא מלך יהודה". כשראה אסא כי ברע הוא, לפי שדרך־המסחר כלפי צפון סגור עליו, לקח כפי המסופר במקרא כמה כסף וזהב מבית המקדש ומאוצרות בית המלך ושלח דורון לבן־הדד מלך ארם בדמשק ובקש אותו: „ברית ביני ובינך, בין אבי ובין אביך, הנה שלחתי לך שוחד כסף וזהב, לך הפרה את בריתך את בעשא מלך ישראל ויעלה מעלי". כך היו מושפלים מלכי האומה הגזורה וכל אחד שיחד את שונא הארץ כדי להתיש כח חבירו. חנָני הרואה הוכיח את אסא על פניו „ויכעס אסא על הרואה ויתנהו בית המהפכת". ואסא השיג את מטרתו: „וישמע בן הדד אל המלך אסא וישלח את שרי החילים אשר לו על ערי ישראל... ויהי כשמוע בעשא ויחדל מבנות את הרמה". אז צוה אסא „וישאו את אבני הרמה ואת עציה אשר בנה בעשא ויבן בם המלך אסא את גבע בנימין ואת המצפה". לפי המסופר בספר דברי־הימים ב׳ (י״ד ח׳ ואילך) עלה על יהודה בעת ההיא „זרח הכושי" ואסא הצליח לגרש אותו ואת חילו משערים, כי זרח הוא אוזורקון מלך מצרים, מבית־המלכות הלובי.

בשעה שיהודה הקטנה הלכה הלוך וחזוק נזדעזעה מלכות־הצפון הגדולה שוב ע״י מריבות בחצר המלך. אֵלָה בן בעשא לא צלח למלוכה. לצרכי המדינה לא דאג והתמכר לבטלה ולשכרות עם שריו ועבדיו. בשנה השנית למלכו קשרו עליו קשר. זמרי שר הרכב הרגהו בשעת משתה והכריז את עצמו למלך. בו בזמן היה חיל צבא ישראל צר שוב על גבתון עיר פלשתים, ועמרי בראשם; „וישמע העם החונים: קָשר זמרי וגם הכה את המלך, וימליכו כל ישראל את עמרי שר צבא על ישראל ביום ההוא במחנה". אז עלה עמרי וכל חילו מגבתון ושמו מצור על תרצה, וכראות זמרי כי נלכדה העיר, בא אל ארמון בית המלך ושרף עליו את הבית באש (שנת 885 לערך).

ועדיין לא תמו המהומות. „אז יחָלק העם ישראל לחצי: חצי העם היו. אחרי תִּבני בן גינת להמליכו והחצי אחרי עמרי"; אבל עמרי גבר על מתנגדו תבני, מפני שהיה אָהוב הצבא. כשעלה עמרי על כסא המלוכה שם קץ למהומה ויסד בית־מלכות, שפתח תקופה חדשה במלכות ישראל.

פרק שני.

בית עמרי ובריות יהודה ואפרים.

(842—885 לערך).

§ 32. עמרי ובנין עיר שומרון.

אחרי מלחמת המשים שנה עם יהודה ואחרי מהומה ממושכה מבפנים נתחזקה מלכות ישראל בימי המלך עמרי (885—875 לערך). עמרי היה לא רק שר־צבא אמיץ־לב אלא גם מושל חרוץ. עם יסוד בית־המלכות החדש יסד גם עיר־מלוכה חדשה במקום שתי ערי־המלוכה העראיות שכם ותרצה. לא רחוק משתי הערים הללו, בצפון נחלת אפרים, נמצאה גבעה נאה אחת, שהרים ועמקים סביב לה, והיא קנין אדם אחד ושֶמר שמו. מקום זה, המבוצר בידי הטבע, מצא חן בעיני עמרי. וכאן קנה לו חלקת אדמה ובנה עליה היכל ושאר בנינים. לא עברו ימים מועטים ונוספו במקום זה גם בנינים אחרים, וכך קמה עיר חדשה שנקראה שומרון על שם „שמר אדוני ההר". עיר זו היתה עיר־מלוכה לישראל במשך מאה והמשים שנה עד חורבן מלכות ישראל. וכל כך נתמזג שם העיר בשם המלכות עד שנקראה מלכות ישראל גם בשם „שומרון".

מלך שומרון הראשון התאמץ לחזק את השלום והסדר במדינה אחרי המהומות שעברו עליה. עמרי לא נלחם עם מלכות יהודה כמלכים שקדמו לו. כנראה, כבר נכרתה בימיו ברית מדינית בין שתי המלכיות הצוררות, כדי להגן על עצמן בכחות משותפים בפני האויבים מבחוץ. ברית־אחים זו נתחזקה בימי המלכים שמלכו אחרי עמרי. כנראה מן המאורעות הבאים, היתה מלכות־הנגב כפופה בעסקי המדינות אל מלכות הצפון, שנמשכה יותר ויותר לתוך הפוליטיקה הגדולה באסיה וגררה אחריה גם את יהודה הבודדת.

בימי עמרי נקבעו יחוסים תמידיים בין מלכות ישראל ופיניקיה (צור וצידון) שכֵנתה, שהופ־עה על שמי ישראל עוד בימי שלמה. לברית המדינות ניתן תוקף ע"י ברית־משפחה: אחאב בן עמרי נשא לאשה את איזבל בת אתבעל, מלך וכהן לצידונים. הצורים והצידונים התחילו נושבים באדמת ישראל וסוחרים את הארץ, אבל הביאו עמהם גם את עבודת־הבעל שלהם ומדות־חירות של עם שוכן לחוף־ים, שהיו מוזרות למדות התמימות של בני ישראל.

לאחר שכרת עמרי ברית עם שכניו הקרובים אליו — צור ויהודה, פנה כלפי שכניו המזרחיים מעבר לירדן ולים המלח. קודם כל יצא למלחמה על המואביים, שנכבשו לפנים ע״י דוד אבל בימי המהומות הרימו ראש. כנראה, באה מלחמה זו להגן על שבטי עבר־הירדן, וסופה היה שעבוד מואב לישראל. כתובת עתיקה על גבי מצבת־הזכרון שהקים מישע מלך מואב במאה התשיעית לפני סה״נ אומרת: „עמרי מלך ישראל ענה את מואב ימים רבים, כי יאנף כמוש (אלהי מואב) בא־צו, ויחלפו בנו ויאמר גם הוא: אענה את מואב... ויירש עמרי את ארץ מידבא וישב בה ימיו וחצי ימי בנו ארבעים שנה״. בני מואב שילמו למלך ישראל מס מדי שנה בשנה (עי׳ למטה § 37).

מלכות ישראל, שהיתה תקיפה במלחמתה עם מואב הקטנה, חש כחה בפני עוצם שכנתה הצפונית־מזרחית, ארם או סוריא. בא״ם היו אז שלש מלכיות, שהשתרעו בין נהר פרת והירדן: פדן־ארם, חמת או ארם־צובה וארם־דמשק. דמשק היתה התקיפה שבכולן. הא״מיים, שהיו בימי דוד ושלמה פושטים על ישראל לעתים רחוקות, היו מרבים לאחר פירוד יהודה ואפרים להתנפל על מלכות ישראל. ארם־דמשק, שארצות צור וישראל גדרו בעדה את חוף הים, התאמצה לפרוץ את הסייג ולצאת אל מרחב הים לטובת שיירותיה המסחריות. עמרי לא עצר כח בפני הארמיים, ופעם אחת כשפרצו צבאות בן הדד הראשון מלך ארם לגבול ישראל, הוכרח עמרי למס״ר לרשותו ערי־גבול אחדות במלכותו, ובשומרון עיר המלוכה הוקצו לסוחרי ארם חוצות מיוחדים לדירה ולמסחר.

כך נאחזה מלכות ישראל בסבך מלחמת המדינות. עמרי הוא המלך הראשון בישראל ששמו נזכר ברשימות הזכרון של עמים אחרים. במדינות אשור ידועה היתה בימים ההם מלכות „בית עמרי״ (bit Humri), הנזכרת בכתבי־היהדות האשוריים בצד ארם וצור.

§ 33. אחאב ואיזבל; התרבות הצידונית.

אחרי מות עמרי ישב על כסאו אחאב בנו (875—853 לערך), שנשא את איזבל הצידונית לאשה. על פי הזוהר החיצוני ורבוי היחוסים עם המדינות ימי מלכות אחאב דומים לימי מלכות שלמה. אחאב לא היה שואף קרבות וכל מעיניו נתונים היו להתפתחות שלוה של המדינה ולהדר החצר. הבריתות עם צור ויהודה הבטיחו, לכאורה, את השלום החיצוני לישראל. בתקון החיים הפנימיים לקח לו אחאב למופת את צור, מולדת איזבל אשתו. המלכה הישראלית החדשה, אשה עריצה ורודפת אחר הכבוד, השתתפה בשקידה רבה בעסקי הממשלה, בתי־

המלכות בצידון ובישראל התחתנו בזוג זה, שהשתדל להחיש גם את ההתמזגות התרבותית של שני העמים. סוחרים וכהנים צידוניים הציפו את שומרון. במהירות יתרה נתפשטו כאן המנהגים והמדות של ארץ־הים העשירה: אהבת המותרות וחיי חירות ושמחה, עבודת אלילים ומושגים דתיים מתאימים. מחצר המלך יצאה התרבות החדשה, שהיתה למורת רוח לתמימי־דרך האזרחים במדות אבותיהם. המלכה איזבל קבצה מסביב לה המון נביאי־הבעל ועל־פי בקשתה בָנה אחאב בשומרון מקדש ומזבח לבעל צור הוא מלקרת (מלך־קרת). על יד המזבח עמדה גם אשרה, סמל האלילה עשתורת. במקדש זה היו כהני־הבעל הצידונים מכהנים ועובדים את האלהים על פי דרכם. נוהגים היו להתפלל בקול גדול, לצאת במחולות, ויש שהיו מתוך התפעלות „מתגודדים בחרבות ורמחים עד שפך דם", כדרך הגזירים המושלמים בימי הבינים ובימינו. ועבודה זרה זו מצאה לה מהלכים בין הקרובים למלכות מבני מרום עם הארץ בישראל.

התרבות הצידונית החומרית יכולה היתה בכללותה להשפיע על התפתחות ישראל לטובה, אבל הפולחן המוזר גרם רעה לעם. ספורי המקרא מתארים בצבעים עכורים את הסכנה שאיבה בימים ההם לרוח הלאומי־הדתי בישראל מתוך העבודה הזרה שנמשכו אליה רוב בני ישראל, עד שלא נשארו אלא „שבעת אלפים, כל הברכים אשר לא כרעו לבעל". אין זאת אומרת, כי המוני העם סרו מאחרי יהוה והלכו אחרי הבעל. כאן חזר ונשנה חזיון רגיל בדברי ימי קדם: כלאים של פולחן (סינקרֶטיזמוס), כמו שהיה הדבר גם בימי השופטים בהשפעת עבודת הבעל הכנעני. במקרא נקרא חזיון זה בשם „פסוח על שתי הסעיפים", כלומר דָלוג על סף מקדש יהוה ומקדש בעל כאחד. במושגיהם של בני מרום עם הארץ, ואחאב בתוכם, לא נכוה יהוה מחופתו של בעל. אחאב בעצמו ש„עשה את הרע בעיני יהוה" כינה את בניו בשמות לכבוד יהוה: אחזיה, יהורם, עתליה (יה הוא קיצור מן יהוה) [1]. אחדות מוחלטת של האלהות לא היתה עדיין מפותחת ומושג אל יחיד בעולם מטושטש היה כל־כך, עד שרבים ממעריצי יהוה לא הרגישו בערבוב הפולחנות את ערבוב ההשקפות הסותרות זו לזו. הדת נראתה בעיני המאמין כמנהג ולא כתורה, וכשערבב את הצורות לא הרגיש כי הוא מערבב מושגים מתחלפים.

רק המועט שבעם הבין את השקר שבשניות דתית זו. מתוך המועט הזה קמו אנשי־אמונה שומרי משמרת הקבלה הלאומית הקדומה, והיו בתוכם קנאים נלהבים שיצאו בתוכחות סוערות כלפי שתי הרשויות באלהות וכלפי התרבות

[1] בשברי החרס, שנמצאו בשנת 1911 במקום היכלו של אחאב בשומרון, המכילים רשימות המנחות שהובאו למלך, מצויים בין השמות הפרטיים גם צירופי יהוה וגם צירופי בעל, ויש בהם רמזים לפולחן יהוה בצורת עגל.

הזרה בכלל. בעם נקראו מטיפים אלו בשם „נביאי יהוה", בנגוד לכומרי האלילים וחרטומיהם שנקראו בשם „נביאי הבעל". ולפי שנביאי יהוה היו מוכיחים בגלוי את מצדדי התרבות הצידונית, היתה איזבל, בהסכמת אחאב, רודפת את המוכיחים באכזריות. לפי המסופר במקרא צותה להכרית את כל נביאי יהוה. רבים מהם נהרגו וקצתם ברחו ונסתתרו במערות ובחגוי הסלעים. ומצדדיהם היו מביאים להם לשם אוכל בסתר. עובדיה אשר על הבית, למשל, החביא חמשים איש במערה וכלכלם שם בלחם ומים.

הנגוד להשפעת החוץ נתגלה בשתי צורות: במחאה נגד הפולחן הנכר והתרבות הנכרית. קצת מקנאי יהוה ראו בישוב העירוני משום קלקול מוסרי והתרחקו למדבריות ולהרים כדי לחיות שם חיי טהרה. לאחר שנואשו מלהציל אחרים מן החטא בקשו להציל את נפשם הם. כת הרֵכָבִים, ויונדב בן רכב בראשה, התנגדה לכל תרבות המיוסדת על עבודת־אדמה וחרושת. הרכבים היו שוכנים באהלים על פני הערבה ועוסקים במרעה צאן כעברים הקדמונים הנודדים; לבם רחק מתענוגות הכרך ומשאת נפשם היתה שהעם ישוב למדות־הפשטות. לפי עדותו של ירמיה הנביא היו הרכבים עוד בימיו, לאחר שלש מאות שנה, מקיימים דברי יונדב בן רכב רבם: „לא תשתו יין... ובית לא תבנו וזרע לא תזרעו וכרם לא תטעו... כי באהלים תשבו". בדרכי הרכבים הלכו גם הנזירים, שהיו בדלים מן היין וכל מיני מותרות ומגדלים את שערם פרע (עי' מל"ב י' ט"ו ואילך; עמוס ב', י"א־י"ב; ירמיה ל"ה). שתי הכתות הללו התנגדו ב„שב ואל תעשה" אל התרבות הזרה שהלכה ונתפשטה בעם. אבל תפקיד היסטורי חשוב נפל בחלקם של הגבורים שנלחמו ב„קום ועשה" — הם נביאי יהוה המוכיחים הקנאים.

§ 34. אליהו הנביא, הקנא לתרבות הלאומית.

בראש הנביאים הלאומיים, שנלחמו בתרבות הזרה, עמד איש הרוח אליהו (אלי־יהוה), יליד העיר תשבה בגלעד. אליהו היה מקפיד על טהרת עבודת־יהוה ועצמיות האומה וראה במנהגים החדשים תחלת רקבון בעם. מתמרמר היה גם על התרבות הצידונית ותועבותיה גם על השניות הדתית, שמתוכה היו בני אדם המכירים בפיהם את יהוה לאלהי ישראל בונים מזבחות לבעל. באישיותו של אליהו חוברו יחדו נזיר קפדן ולוחם נלהב, פרוש הבדול מן הבריות ומסיף עממי. עתים היה מתבודד במדבר הרחק משאון העיר, ועתים היה מופיע בשומרון כסער מתחולל וממטיר את תוכחתו על המלך והעם. בעיני המון העם מופלא היה בחיצוניותו ודרך חייו: היה לבוש אדרת־שער גסה, מגדל שער ארוך, פורש

לפרקים מאכילת בשר ושתית יין, ובכלל מתעב את התענוג וההנאה. נחשב היה לאיש־האלהים ועושה־פלא, וכמה אגדות נוצרו על אידותיו. מספרים היו כי בשעה שנסתתר בנחל כרית אשר על פני הירדן מחמת רדיפות איזבל היו העורבים מביאים לו אוכל בבוקר ובערב; כשישב בעיר צרפת שבצידון בבית אלמנה עניה אחת החיה את בנה הנוטה למות, וכשהיה רעב בארץ ולא נשאר לאלמנה אלא „מליא כף קמח בכד ומעט שמן בצפחת" ניבא לה אליהו כי „כד הקמח לא תכלה וצפחת השמן לא תחסר עד יום תת יהוה גשם על פני האדמה" — ונבואתו נתקיימה.

מתוך זכותו היתרה של „איש־אלהים" היה אליהו מעיז להגיד את האמת המרה גם בפניו של המלך. הנביא הוכיח את אחאב על טעויותיו הדתיות ועל מעשיו הרעים מצד המוסר. התנגשות עזה אחת בין הנביא והמלך מתוארת במקרא כדברים האלה: „כרם היה לנבות היזרעאלי אצל היכל אחאב מלך שומרון, וידבר אחאב אל נבות לאמר: „תנה לי את כרמך ויהי לי לגן ירק כי הוא קרוב אצל ביתי ואתנה לך תחתיו כרם טוב ממנו, ואם טוב בעיניך אתנה לך כסף מחיר זה"; ויאמר נבות אל אחאב: „חלילה לי מיהוה מתתי את נחלת אבותי לך"; ויבוא אחאב אל ביתו סר וזעף על הדבר אשר דבר אליו נבות היזרעאלי... וישכב על מטתו ויסב את פניו ולא אכל לחם; ותבוא אליו איזבל אשתו ותדבר אליו: „מה זה רוחך סרה ואינך אוכל לחם?"; וידבר אליה [כל אותו המעשה]... ותאמר אליו איזבל אשתו: „אתה עתה תעשה מלוכה על ישראל?! קום אכל לחם וייטב לבך, אני אתן לך את כרם נבות היזרעאלי"; ותכתוב ספרים בשם אחאב... ותשלח ספרים אל הזקנים ואל החורים... ותכתוב בספרים לאמר: „קראו צום והושיבו את נבות בראש העם והושיבו שנים אנשים בני בליעל נגדו ויעידוהו לאמר: ברכת אלהים ומלך! והוציאוהו וסקלוהו וימות"; ויעשו אנשי עירו הזקנים והחורים... כאשר שלחה אליהם איזבל... ויהי כשמוע אחאב כי מת נבות ויקם אחאב לרדת אל כרם נבות היזרעאלי לרשתו; ויהי דבר יהוה אל אליהו התשבי: „קום רד לקראת אחאב מלך ישראל אשר בשומרון... ודברת אליו: הרצחת וגם ירשת?!... במקום אשר לקקו הכלבים את דם נבות ילקו הכלבים את דמך גם אתה... ונתתי את ביתך כבית ירבעם בן נבט וכבית בעשא בן אחיה". בהתנגשות זו אנו רואים את הנביא נלחם באומץ־לב גם בשרירות־הלב של מושל הארץ וגם בעָוֶל החברתי.

לפרקים, בהשפעת פגעים קשים, היו המלך והממשלה נוטים לחדש פולחן יהוה לבדו כמקדם — ואז נעשה אליהו הנביא לגבור השעה. פעם אחת היה רעב חזק בשומרון, שלש שנים רצופות לא היה גשם בארץ, התבואה בשדות לא

נתבשלה ויושבי הארץ רעבים היו ללחם[1]. רבים ראו ברעב זה אות־חֵמה של יהוה המיסר את הארץ על חטאי יושביה, והכירו בצורך השעה: להשיב חמת האל הזועם. מקוים היו לעשות זאת באמצעות אליהו הנביא. אבל לא מצאו אותו בשומרון. ויהי היום ואחאב נוסע על פני הארץ והנה אליהו לקראתו. „ויהי כראות אחאב את אליהו ויאמר אחאב אליו: ‚האתה זה עוכר ישראל?!‘. ויאמר: ‚לא עכרתי את ישראל כי אם אתה ובית אביך בעזבכם את מצות יהוה ותלך אחרי הבעלים‘“. הנביא דרש לשם הצלת הארץ להקים את הדת הלאומית על מכונה ואחאב הסכים בצר לו. התחילה המלחמה המכרעת במצדדי הפולחן הכפול. האגדה המקראית מספרת מעשה זה כדברים האלה:

„ויאמר (אליהו לאחאב): ‚... שלח קבוץ אלי את כל ישראל אל הר הכרמל ואת נביאי הבעל ארבע מאות וחמשים ונביאי האשרה ארבע מאות[2] אוכלי שולחן איזבל‘; וישלח אחאב בכל בני ישראל ויקבץ את הנביאים אל הר הכרמל. ויגש אליהו אל כל העם ויאמר: ‚עד מתי אתם פוסחים על שתי הסעיפים. אם יהוה הוא האלהים לכו אחריו ואם הבעל לכו אחריו‘. ולא ענו העם אותו דבר. ויאמר אליהו אל העם: ... יתנו לנו שנים פרים ויבחרו להם הפר האחד וינתחוהו וישימו על העצים ואש לא ישימו ואני אעשה את הפר האחד ונתתי על העצים ואש לא אשים. וקראתם בשם אלהיכם ואני אקרא בשם יהוה. והיה האלהים אשר יענה באש הוא האלהים‘; ויען כל העם ויאמרו: ‚טוב הדבר‘... ויקחו (נביאי הבעל) את הפר אשר נתן להם ויעשו ויקראו בשם הבעל מהבוקר ועד הצהרים לאמור: ‚הבעל עננו‘. ואין קול ואין עונה... ויהי בצהרים ויהתל בהם אליהו ויאמר: ‚קראו בקול גדול כי אלהים הוא. כי שיח וכי שיג לו וכי דרך לו אולי ישן הוא וייקץ‘. ויקרא ובקול גדול ויתגודדו כמשפטם בחרבות וברמחים עד שפך דם עליהם. ויהי כעבור הצהרים ויתנבאו עד לעלות המנחה ואין קול ואין עונה ואין קשב... ויהי בעלות המנחה ויגש אליהו ויאמר: ‚אלהי אברהם יצחק וישראל. היום יודע כי אתה אלהים בישראל ואני עבדך ובדבריך עשיתי את כל הדברים האלה. ענני ה׳ ענני‘... ותפול אש ה׳ ותאכל את העולה ואת העצים... וירא כל העם ויפלו על פניהם ויאמרו: יהוה הוא האלהים יהוה הוא האלהים. ויאמר אליהו להם: ‚תפשו את נביאי הבעל איש אל ימלט מהם. ויתפשום ויורידם אליהו אל נחל קישון וישחטם שם‘.

אחאב מוכן היה להכנע לרצון יהוה ונביאו. אבל איזבל המלכה נשבעה להנקם באליהו על הריגת כהני הבעל. אליהו ברח ליהודה ומשם המדברה. שם

[1] עיד בצורת בימים ההם בצידון, בימי מלכות אתבעל, מספר גם הסופר היוני מֶנַנדרוס מאֶפֶסוס (עי׳ קדמוניות ח׳ י״ג).

[2] נביאי האשרה נזכרו רק פעם אחת (מל״א י״ח י״ט) ואחר כך במרוצת הספור לא נזכרו אלא נביאי הבעל. כנראה, נוספו נביאי האשרה בידי עורך מאוחר, לפי שעל יד מזבחות הבעל היתה מצויה על־פי רוב גם אשרה בצורת עץ או חורשה.

הגיע עד „הר־האלהים" חורב, הוא סיני, ולן במערה וראה בחזון כי מהפכה מתרחשת לבוא במלכות ישראל.

§ 35. מלחמות ארם; מפלצת אשור.

אחאב שהיה בטבעו רודף שלום נסתבך בשנות־מלכותו האחרונות בכמה מלחמות בעטים של בני ארם־דמשק ומלכם בן־הדד השני. מלכות דמשק עלתה בימים ההם לגדולה ועמדה בראש ברית מלכיות ארם. ארם, שנמצאה בין אשור השואפת למשול בכפה וישראל הרודף שלום, היתה נלחמת באשור מלחמת־מגן ובישראל מלחמת תגרה. בן הדד השני, שזכר נצחונותיו של אביו על עמרי, עלה אף הוא על שומרון עם המלכים הכפופים לו ובחיל גדול שם מצור על העיר. אחאב נבהל מפני האויב ומוכן היה להכנע, אבל בן־הדד התנה תנאים משפילים כל כך („כספך וזהבך ונשיך ובניך לי תתן") עד שמלך ישראל לא יכול לקבלם. וכשקרא את זקני הארץ למועצה יעצו אף הם להלחם באויב המחוצף עד קצה גבול האפשרות.

לפי המסופר במקרא נשבע בן־הדד, בכעסו על ישראל המתקומם כנגדו, כי יציף את אדמת שומרון באנשי צבאו. ועל זה צוה אחאב להשיב לו: „אל יתהלל חוגר כמפתח". אחאב לקח עמו גדוד של „נערי שרי המדינות" וחלק מן העם היוצא לצבא והתנפל על מחנה ארם לפתע פתאום בשעה שמלכם שתה לשכרה בסוכותיו „הוא והמלכים, שלשים ושנים מלך עוזר אותו". הארמים הוכו מכה רבה „וינוסו ארם וירדפם ישראל, וימלט בן הדד מלך ארם על סוס ופרשים".

„ויהי לתשובת השנה ויפקוד בן־הדד את ארם ויעל אפקה (בעמק יזרעאל) למלחמה עם ישראל. ועבדי מלך ארם אמרו אליו: ‚אלהי הרים אלהים על כן חזקו ממנו ואולם נלחם אתם במישור אם לא נחזק מהם'; ויחנו בני ישראל נגדם כשני חשיפי (עדרי) עזים, וארם מלאו את הארץ; ויחנו אלה נוכח אלה שבעת ימים. ויהי ביום השביעי ותקרב המלחמה ויכו בני ישראל את ארם מאה אלף רגלי ביום אחד; וינוסו הנותרים אפקה אל העיר ותפול החומה על עשרים ושבעה אלף איש הנותרים. ובן הדד נס ויבוא אל העיר חדר בחדר; ויאמרו אליו עבדיו ‚הנה־נא שמענו כי מלכי בית ישראל מלכי חסד הם, נשימה נא שקים במתנינו וחבלים בראשנו ונצא אל מלך ישראל אולי יחיה את נפשך'; ויחגרו שקים במתניהם וחבלים בראשיהם ויבואו אל מלך ישראל ויאמרו: ‚עבדך בן הדד אמר: תחי נא נפשי', ויאמר: ‚העודנו חי? אחי הוא!'... ויצא אליו בן הדד ויעלהו על המרכבה; ויאמר אליו (בן הדד): ‚הערים אשר לקח אבי מאת אביך אשיב וחוצות תשים לך בדמשק כאשר שם אבי בשומרון'. ויכרת לו ברית וישלחהו".

מדת החסידות של אחאב נחשבה בעיני רבים לטעות מדינית שיש בה

משום סכנה. ואחד מבני הנביאים הוכיח את א״אב על ששילח מידו אויב קשה זה, שבודאי ישתמש בהזדמנות ראשונה לתתנפל שוב על אדמת ישראל. וכך היה. לאחר שנשתחרר בן הדד לא מילא את כל הבטחותיו ולא החזיר את רמת־גלעד לישראל. כבוד מלכות ישראל דרש לענוש את מלך ארם שלא עמד בדבורו, ואחאב התחיל מתכונן למלחמה חדשה עם ארם.

כזה היה מצב מלכות ישראל בין המדינות בימים ההם על סמך ספורי המקרא בס׳ מלכים, שבהם המאורעות המדיניים קבועים במסגרת הסבר דתי קיצוני. כתבי־היתדות האשוריים מעמיקים את השקפתנו על היחוסים בין המדינות שבקדמת אסיא באותה תקופה. אשור, יורשת שלטון בבל בארם נהרים, התחילה מן המאה התשיעית ואילך מרחיבה את גבולותיה, ביחוד לצד חוף ים התיכון, ודרכה זה היה גדור ע״י ארם, צידון ישראל ויהודה. התעודה של אשור היא איפוא— לבלוע מתחלה את ארם וצידון, ואחריהן יג״ע תור ישראל ויהודה.

קול צעדת אשור נשמע מאחורי הקלעים של ההיסטוריה עוד בימי אחאב. אשור נדרפל מלך אשור (885—860) עובר עם חילו דרך הארצות שבין נהר הדקל והלבנון ומגיע עד ל,ים הגדול של ארץ האמורי״, כלומר לים התיכון, כובש הוא את מלכות־ארם הסמוכה לו, היא פדן־ארם, על גבול סוריא וארם נהרים, אח״כ הולך הוא לאורך הלבנון לחוף ארץ כנען ומשים מס על מלכי צור, צידון, גבל, ארוד ושאר ערי הפיניקיים (ברשימות נמנו דברי המסים: זהב, כסף, נחושת, כלי מתכת וגם ארזי לבנון). ושלמנאסר השני שמלך אח״יו (860—825) מגיע עד ראש ארם, היא דמשק, ונלחם מלחמה כבדה עם אותו בן הדד עצמו (בכתובות האשוריות הוא נקרא ביר־אדרי או הדד־אדרי) שנלחם בו אחאב. בשנת 854 שלמנאסר מוליך את חילו מנינוה כלפי מלכי ,ארץ החתים״, הם הארמיים. על יד קרקר, בא״ם צובה, נלחמו האשוריים עם צבאות־הברית של סוריא וארץ ישראל. והכתובת האשורית, המתנה גבורותיו של שלמנאסר, אומרת כי מלך אשור נחל נצחון על י״ב מלכי־הברית של ארם וארץ כנען; כאן, בצד ביר־אדרי מדמשק ואירהולן מחמת וכן גם מלכי צור ועמון, נזכר גם ,אחאב הישראלי״, שבא בעשרת אלפים אנשי צבא ובאלפים רכב־מלחמה. ובכן נחשב אחאב לבעל־בריתם של מלכי ארם וכנען הנלחמים עם הכובש האשורי. קשה להגיד, אם היתה השתתפות זו פרי הידידות שבין ישראל וצידון או ברית זמנית עם ארם־דמשק מאונס. יתכן, שמלחמת־רבים זו עם אשור חלה באותה תקופת ברית־השלום בין ישראל וארם, שבה המתין אחאב לקיום הבטחותיו של בן־הדד, שרימהו אחר־כך. בכל אופן, מן הכתובות האשוריות יוצא בבירור, כי ישראל השתתף במעשה בפוליטיקה הגדולה של הימים ההם. סכנת אשור איימה

על מלכות ישראל רק מרחוק, ואורבת היתה לפי שעה רק לשכן הרע, לארם. ואולי סכנה זו היא שגרמה לארם לעלות על המערב, על אדמת ישראל הרחוקה מן הסכנה. לפי המסופר במקרא, נלחם אחאב שוב עם ארם בשנה האחרונה למלכותו מלחמת־הגנה כדי להשיב את אדמת ישראל שנקרעה. במלחמה זו עזר לו יהושפט מלך יהודה, בן אסא המלך שנלחם בשעתו עם מלכות־ישראל בסיוע ארם (§ 31).

§ 36. אחאב ויהושפט. מות אחאב.

בשעה שאחאב מלך בישראל מלך ביהודה יהושפט בן אסא (874—850 לערך). לפי המסופר במקרא היו ימי מלכותו שקטים ושלוים. יהודה פטורה היתה מאותן המלחמות והמהומות ששיששו את שומרון. אויבים היצוניים תקיפים לא חנו סביבה. האדומיים היו כפופים למלכי יהודה, ואחד ממלכיהם היה מושל בארץ כנציב מלך יהודה. נסיונם של האדומיים למרוד ביהודה בסיוע מואב ועמון (מסופר בהרצאה מטושטשת בס׳ דברי הימים) לא הצליח. ומכיון ששלט יהושפט באדום ובדרכים המוליכות לים־סוף חידש את מסחר־הים עם ערב והודו, שתחלתו בימי שלמה. כנראה, נתקרבה יהודה באמצעות אחאב אל צור, שרתי בימים, שעוד בימי שלמה נצטרף לה ישראל במסעות הים. יהושפט צוה לבנות אניות בעציון־גבר היא אילת על שפת ים סוף ולשלוח אותן לדרך רחוקה, אבל האניות נשברו ברוח־סערה, ומסחר־הים לא נתפתח. בענינים הפנימיים הלך יהושפט בדרך אסא אביו „לעשות הישר בעיני יהוה, אך הבמות לא סרו, עוד העם מזבחים ומקטרים בבמות". לפי המסיפר בס׳ דברי־הימים המאוחר היה יהושפט שולח את הלוים בערי יהודה „ועמהם ספר תורת יהוה" ללמד את העם, וכן גם העמיד בכל עיר ועיר שופטים שהיו כפופים לבית דין הגדול בירושלים. ולמרות הסידותו זו התחתן עם אחאב „הרשע" מלך ישראל. ברית שומרון ויהודה, שנכרתה בימי עמרי, קירבה גם את בתי־המלכות שבשתי המדינות. עתליה בת אחאב מאיזבל הצידונית נישאה ליהורם בן יהושפט. זיווג זה גרר אחריו מאורעות קשים ליהודה ולמלכות בית דוד.

„ויאמר (אחאב) אל יהושפט: ‚התלך אתי למלחמה רמת גלעד?' ויאמר יהושפט אל מלך ישראל: ‚כמוני כמוך בעמי כעמך כסוסי כסוסיך'; ויאמר יהושפט אל מלך ישראל: ‚דרש נא כיום את דבר יהוה'. ויקבץ מלך ישראל את הנביאים כארבע מאות איש ויאמר אליהם: ‚האלך על רמת גלעד למלחמה אם אחדל'. ויאמרו: ‚עלה ויתן אדני ביד המלך'; ויאמר יהושפט: ‚האין פה נביא ליהוה עוד ונדרש מאותו'! ויאמר מלך ישראל אל יהושפט: ‚עוד איש אחד לדרוש את

יהוה מאותו ואני שנאתיו כי לא יתנבא עלי טוב כי אם רע. מיכיהו בן ימלה‘.
ויאמר יהושפט: ,אל יאמר המלך כן‘. ויקרא מלך ישראל אל סרים אחד ויאמר:
,מהרה מיכיהו בן ימלה‘... ויבוא אל המלך. ויאמר המ״ך אליו: ,מיכיהו הנלך אל
רמת גלעד למלחמה אם נחדל‘. ויאמר אליו: ,עלה והצלח ונתן יהוה ביד המלך‘.
ויאמר אליו המלך: ,עד כמה פעמים אני משביעך אשר לא תדבר אלי רק אמת
בשם יהוה‘. ויאמר: ,ראיתי את כל ישראל נפוצים אל ההרים כצאן אשר
אין להם רועה‘... ויאמר מלך ישראל: ,שימו את זה בית הכלא והאכילוהו לחם
לחץ ומים לחץ עד בואי בשלום‘.

נבואת הפורענות של מיכיהו נתקיימה. צבא אחאב ויהושפט עלה על רמת גלעד ונפגש שם בצבא בן־הדד. בשעת הקרב צוה בן־הדד לשריו המיטיבים לקלוע אל השערה: ,לא תלחמו את קטן ואת גדול כי אם את מלך ישראל לבדו‘. אחאב התחפש כדי שלא יכירוהו, אבל אחד הארמים פגע בו לתומו. המלך מת בו ביום בפצע שנפצע. מיד עבר קול במחנה: ,איש אל עירו ואל ארצו‘. יהושפט שב לירושלים, ונופת אחאב הובאה לשומרון ונקברה שם. הקנאים מבית אליהו ראו במיתה זו עונש מן השמים על הויתורים שויתר אחאב לעבודה ולתרבות זרה.

§ 37. בני אחאב. אלישע הנביא.

אחרי אחאב עלה אחזיה על כסא המלכות ומלך רק שנתים (853—852). כנראה, היה מושל בעצת איזבל אמו ורוח הנביאים הלאומיים לא היתה נוחה הימנו. לפי המסופר במקרא נפל פעם ,בעד השבכה בעליתו אשר בשומרון ויחל, וישלח מלאכים ויאמר אליהם: לכו דרשו בבעל זבוב אלהי עקרון אם אחיה מחלי זה‘. מעשה זה של דרישה לאלהי נכר הרגיז את טובי העם. ואליהו הנביא יצא לקראת המלאכים ונער בהם בנזיפה: ,לכו שובו אל המלך אשר שלח אתכם ודברתם אליו: כה אמר יהוה המבלי אין אלהים בישראל אתה שולח לדרוש בבעל זבוב אלהי עקרון?!‘ לא עברו ימים מועטים ואחזיה מת ועל כסא המלכות עלה יהורם אחיו (852—842).

שנות־מלכותו המועטות של יהורם היו סוערות ביותר. היחוסים שבין העמים הלכו ונסתבכו. שמי ,מלכות עמרי‘ התקדרו עבים מכל עברים. אחרי מות אחאב פשעו במלכות ישראל עובדי־המס הקודמים, הם בני מואב, שנכבשו בימי עמרי. מישע מלך מואב סירב לשלוח למלך ישראל את מס השנה שלו: ,מאה אלף כרים ומאה אלף אילים צמר‘ (בני מואב, יושבי עבר הירדן מזרחה, עסקו ביחוד בגידול צאן). יהורם החליט לענוש את המלך המורד. וכשעלה עליו למלחמה נלוה אליו גם יהושפט מלך יהודה. על צבא ישראל ויהודה נוסף

גם צבא אדום ובראשו מלך אדום שהיה כפוף ליהודה. צבאות־הברית הלכו דרך מדבר אדום .ולא היה מים למחנה ולבהמה אשר ברגליהם". אבל סוף סוף הגיעו לארץ מואב והתחילו מחריבים את הארץ: .והערים יהרוסו. וכל חלקה טובה ישליכו איש אבנו ומלאוה. וכל מעין מים יסתומו וכל עץ טוב יפילו". מישע נמלט עם שיירי צבאו המוכה למדבר קיר חרושת (הוא קרק של עכשיו). שם צרו עליו צבאות הברית. מישע נסה להבקיע עם גדודו דרך חיל הצרים ולא הצליח. מרוב יאוש לקח מישע, כמסופר במקרא, את בנו הבכור והעלהו על החומה עולה לכמוש אלהי מואב כדי לרצות את כעסו. קרבן זה עורר רוח חיל מואב עד שעלה בידו להכות את הצרים אחור. צבאות הצרים נסעו משם, ומואב נעשתה עומדת ברשות עצמה.

מישע מלך מואב קבע מזכרת לשחרור ארצו בכתובת ע"י אבן מצבה, שהקים לכבוד המאורע על יד במת מזבחו. וזהו נוסח המזכרת, שיש להוציא ממנה ידיעות היסטוריות חשובות, לאחר שנסלק את דברי־ההתפארות הרגילים של מנצחים[1]:

.אנך (אנכי) מישע בן כמוש בן מ"ך מואב הדיבוני. אבי מלך על מואב שלשין שת (שלשים שנה); ואנך מלכתי אחר אבי. ואעש הבמת הזאת לכמוש בקרחה — — כי הראני בכל שונאי. עמרי מלך ישראל ויענו את מואב ימין רבין (ימים רבים), כי יאנף כמוש בארצו, ויחלפו בנו, ויאמר גם הוא: אענו את מואב — — ויירש עמרי את ארץ מידבא; וישב בה (ישראל) ימיו וחצי ימי בנו ארבעין שת — — ואיש גד ישב בארץ עטרות מעולם ויבן מלך ישראל את עטרות, ואלתחם (ואלחם) בקיר (בקריה), ואחזה ואהרג את כל העם. ראית (ראוָה) לכמוש ולמואב — — ויאמר לי כמוש: לך אחוז את נבו על ישראל. ואהלך בלילה, ואלתחם בה מבקוע השחרית עד הצהרים, ואחזה ואהרג כל שבעת אלפין גברין וגורין (צעירים) וגבירות וגוריות ורחמות, כי לעשתר כמוש החרמתיה. ואקח משם את כלי יהוה ואסחבהם לפני כמוש. ומלך ישראל בנה את יהץ וישב בה בהתלחמו בי, ויגרשהו כמוש מפני; ואקח ממואב מאתין איש — — ואשאהו ביהץ ואחזה לספות על דיבון. אנך בניתי קרחה, חומת היערין וחומת העופל, ואנך בניתי שעריה ואנך בניתי מגדלותיה ואנך בניתי בית מלך — — ובור אין

[1] אבן המצבה של מישע נמצאה בשנת 1868 בחורבות דיבון, ממזרח לים המלח. האבן היתה משמשת קדושה לערביאים יושבי המקום. וכשנודע להם כי חכמים מאירופא מבקשים לקחתה משם, נפצו אותה לשברים. אבל השברים נתלקטו ונצטרפו והובאו אל היכל הלובר שבפאריס, ושם הם נמצאים עד היום. עוד לפני השבירה נעשתה העתקה מן האבן. בכתובת ל"ד שורות. האותיות הן בכתב העברי הקדמון. כתובת זו היא הכתובת העברית הקדומה ביותר שנמצאה על אדמת ארץ ישראל. האבן הוקמה בשנת 840 לפני סה"נ לערך. אנו מביאים כאן את הכתובת כלשונה, אבל בכתיב מלא (הכתיב שלה חסר אמות־הקריאה לגמרי).

בקיר בקירחה, ואומר לכל העם עשו לכם איש בור בביתו. ואנך כרתי הסכרתת לקרחה באסירי ישראל".

במקום אחד נאמר בכתובת זו, כי לאחר נצחונו של מואב „ישראל אבד אבד עולם". גוזמא מפורשת זו מכוונת אולי לצרה שבאה על מלכות בית עמרי במלחמתו עם אויב תקיף ממואב, הוא ארם.

הקרבות בין ישראל וארם לא פסקו כל ימי מלכות יורם. פעם אחת צרו הארמיים על שומרון. „ויהי רעב גדול בשומרון — — ויהי מלך ישראל עובר על החומה, ואשה צעקה אליו לאמר: „הושיעה אדוני המלך". ויאמר: „אל יושיעך! מאין אושיעך, המן הגורן או מן היקב!?". ויאמר לה המלך: „מה לך?". ותאמר: „האשה הזאת אמרה אלי: תני את בנך ונאכלנו היום ואת בני נאכל מחר. ונבשל את בני ונאכלהו; ואומר אליה ביום האחר: תני את בנך ונאכלנו. ותחבא את בנה"; ויהי כשמוע המלך את דברי האשה ויקרע את בגדיו". אין לדעת, במה היה נגמר מצור זה, אלמלא הגיעה שמועה לארמיים, כי „מלכי החתים" ו„מלכי מצרים" באו לנבולם. מיד ברחו לארצם ושומרון נגאלה. כנראה, הכוונה כאן לצבא שלמנאסר השני מלך אשור, שהיה עולה מדי שנה בשנה על סוריא ומחריב כמה מגלילותיה. מכתבי־היתדות האשוריים ידוע, כי מלחמות אלו נשנו בשנת 849 ובשנת 846. ואף כאן אנו מוצאים את מלכי ארם ובעלי בריתם „עשרים מלכי שפת הים", הנזכרים בכתבי־היתדות שמימי אחאב (ביר־אודרי מדמשק ועוד).

לא עברו ימים מועטים ובדמשק מת בן־הדד השני, שהיה שונא לישראל בנפש, ועל כסא המלכות עלה בזרוע אחד משרי צבאו, „אדם מדלת־עם הארץ" (בלשון הכתובת האשורית) ושמו חזאל (חז־אלו). שנוי בית־המלכות לא שינה את היחס שבין ארם לישראל. חזאל עלה על מלכות ישראל כדי ללכוד את הערים שנספחו אל אדמת ישראל בימי בן הדד. צבאות חזאל ויורם נפגשו סמוך לרמות־גלעד, שהיתה עדיין סלע המחלוקת בין שתי המדינות, וכאן חנו מערכה מול מערכה. באחד הקרבות נפצע יורם ושב ליזרעאל להתרפא שם. לשר צבא ישראל בגלעד נתמנה יהוא, שהיה לפנים מקורב לאחאב, והוא תקיף בדעתו ורודף אחרי הכבוד.

מפלותיו של יורם הגבירו את התרעומת כלפי בית עמרי, שהכתה שרשים בחלק גדול מן העם מימי אחאב ואילך. המפלגה הלאומית ראתה סבת כל הצרות בעבודות הזרות, שהיה בית־המלכות נוטה אחריהן. איזבל המלכה השפיעה על עניני השלטון גם לאחר מות בעלה והשפעה זו מתנגדת היתה לעצמיות האומה ולמשאת הנפש של נביאי יהוה. המפלגה הלאומית נוכחה, כי לא יהיה מנוח

לארץ כל זמן שהשלטון בידי „בית עמרי“. והנביאים השתמשו בתרעומת העם כדי לעורר נגוד עצום לבית המלכות ולהביא לידי מהפכה מדינית. בראש מתנגדי בית־עמרי עמד אלישע בן שפט, תלמידו של אליהו הנביא. בימי מלכות יורם כבר לא היה אליהו בחיים, אבל הספיק להכין לו ממלא מקומו, הוא אלישע. לפי המסופר במקרא, מצא אליהו את אלישע „והוא חורש שנים עשר צמדים — — ויעבור אליהו אליו וישלך אדרתו אליו, ויעזוב את הבקר וירץ אחרי אליהו“. בהשלכת האדרת הזמין את החורש הצעיר לבוא בקהל הלוחמים לטובת האומה. אלישע הלך אחרי אליהו, לוה אותו בכל דרכיו ושרת אותו עד לסוף חייו של הנביא (לפי אמונת העם לא מת אליהו כשאר בשר־ודם אלא עלה „בסערה השמימה“ לעיני אלישע). לפני מותו מינה אליהו את אלישע לראש תלמידיו „בני הנביאים“, שהכירו כי „נחה רוח אליהו על אלישע“. בימי מלכות יורם כבר נתפרסם אלישע בארץ, עד שהוכרח המלך לשאול בעצתו בשעות חירום, למשל, בימי מריבת מואב ומצור שומרון ע״י הארמיים. באגדת העם אף אלישע עושה נפלאות כאליהו רבו: רופא הוא חולים ונוססים, משביע כמה בני אדם במזון מועט, מכה את האויבים בסנורים וכיוצא בזה. אפילו נכרים האמינו בכחו של הנביא הישראלי לעשות נפלאות, ונעמן שר צבא מלך ארם בא אליו „בסוסיו וברכבו“ להתרפא מצרעתו.

דמות אגדית זו של אלישע האפילה בעיני הדורות הבאים על פרצופו ההיסטורי ועל תפקידו בחיי המדינה. ותפקידו זה השוב היה הרבה יותר מתפקיד קוסם ועושה נפלאות. אלישע נבדל מאליהו רבו באופן הרכבת דעותיו. אליהו קנאי היה, מוכיח נלהב שבקש לעורר שנוי בהשקפות העם. ואלישע היה בעיקרו מטיף מדיני, ראש מפלגת המתנגדים לבית עמרי. אליהו קוה עדיין להדריך את המלך ומנהיגי העם בדרך האמת. ואלישע נואש מתקוה זו וראה את ההצלה רק במהפכה מדינית. כדי להוציא מהפכה זו אל הפועל כרת ברית־סתר עם יהוא שר צבא ישראל. השר הסכים לדעת אלישע בדבר צורך המהפכה מפני טעמים אחרים: רוצה היה בירידת יורם כדי לעלות במקומו על כסא המלכות. ובשעה שיורם הפצוע עזב את מערכות המלחמה ושב ליזרעאל ויהוא נמנה לראש הצבא שבמחנה הסמוך לרמות גלעד קרובה היתה משאת נפשו של השר והנביא להתגשם.

§ 38. אבדן בית עמרי. מלכות בית יהוא.

תולדות המהפכה, שנעשתה במלכות ישראל על ידי הצבא בסיוע מפלגת הנביאים, מסופרות בס׳ מלכים ב׳ כדברים האלה (ט׳ א׳—ל״ז בהשמטות):

„ואלישע הנביא קרא לאחד מבני הנביאים ויאמר לו: ‚חגור מתניך וקח פך השמן הזה בידך, ולך רמת גלעד ובאת שמה, וראה שם יהוא בן יהושפט בן נמשי, וב ת והקימותו מתוך אחיו, והבאת אותו חדר בחדר, ולקחת פך השמן, ויצקת על ראשו ואמרת: כה אמר יהוה, משחתיך למלך על ישראל'. וילך הנער הנביא רמת גלעד, ויבוא, והנה שרי החיל יושבים, ויאמר: ‚דבר לי אליך, השר'. ויאמר יהוא: ‚אל מי מכולנו?'. ויאמר: ‚אליך, השר'. ויקם, ויבוא הביתה, ויצק השמן על ראשו, ויאמר לו: ‚כה אמר יהוה אלהי ישראל, משחתיך למלך אל עם יהוה, אל ישראל, והכיתה את בית אחאב אדוניך, ונקמתי דמי עבדי הנביאים ודמי כל עבדי יהוה מיד איזבל ואבד כל בית אחאב'. ויפתח הדלת וינס. ויהוא יצא אל עבדי אדוניו ויאמרו לו: ‚מדוע בא המשגע הזה אליך?'. ויאמר אליהם: ‚אתם ידעתם את האיש ואת שיחו'... כזאת וכזאת אמר אלי: ‚כה אמר יהוה, משחתיך למלך אל ישראל'. וימהרו ויתקעו בשיפר ויאמרו: ‚מָלך יהוא'. ויאמר יהוא: ‚אל יצא פליט מן העיר ללכת להגיד ביזרעאל'. וירכב יהוא וילך יזרעאלה כי יורם שוכב שמה. ואחזיה מלך יהודה ירד לראות את יורם... ויצא יהורם [1] מלך ישראל ואחזיהו מלך יהודה איש ברכבו, ויצאו לקראת יהוא, וימצאוהו בחלקת נבות היזרעאלי. ויהי כראות יהורם את יהוא ויאמר: ‚השלום יהוא?', ויאמר: ‚מה השלום? עד זנוני איזבל אמך וכשפיה הרבים' ויהפך יהורם ידיו וינס, ויאמר אל אחזיהו: ‚מרמה, אחזיה!' ויהוא מלא ידו בקשת, ויך את יהורם בין זרועיו, ויכרע ברכבו. ואחזיה מלך יהודה ראה וינס דרך בית הגן. וירדף אחריו יהוא, ויאמר: גם אותו הכוהו אל המרכבה, וימת שם. ויבוא יהוא יזרעאלה, ואיזבל שמעה — ותשקף בעד החלון, ויהוא בא בשער, ותאמר: ‚השלום, זמרי הורג אדוניו?' (זמרי היה כנראה שם כנוי לכל רוצח מלך, עי' למעלה § 31), ויאמר: ‚שמטוה', וישמטוה, ויז מדמה אל הקיר ואל הסוסים, וירמסנה. ויאמר: ‚פקדו נא את הארורה הזאת וקברוה, כי בת מלך היא'. וילכו לקברה, ולא מצאו בה כי אם הגלגלת והרגלים וכפות הידים".

ועדיין לא היה מעשה המהפכה שלם. צריך היה לכבוש את עיר המלוכה, שבה נמצאו בני זרע המלכות והשרים. יהוא שלח לזקני שומרון מכתב מכיל דרישה של לעג: „וראיתם הטוב והישר מבני אדוניכם, ושמתם על כסא אביו, והלחמו על בית אדוניכם". השרים והזקנים נבהלו והשיבו: „עבדיך אנחנו, וכל אשר תאמר אלינו נעשה". אז דרש יהוא מאתם להרוג את כל בני בית אחאב, ודרישתו נתמלאה. זקני שומרון שחטו שבעים איש מבני בית המלכות, „וישימו את ראשיהם בדודים, וישלחו אליו יזרעאלה". לאחר מעשה נורא זה בא יהוא בעצמו לשומרון. בדרך מצא את יהונדב בן רכב, ראש כת הרכבים (עי' למעלה § 33), וברך אותו כברך איש את איש שלומו, הושיב אותו במרכבתו ואמר לו: „לכה אתי, וראה בקנאתי ליהוה". כשבא לשומרון הרג שם „את כל הַנשארים לאחאב בשומרון".

[1] הכָּתוב משתמש בשמות „יורם" ו„יהורם" בפרק אחד.

בית עמרי נעקר מן השורש ויהוא הרודף אחרי הכבוד הגיע למלכות בסיוע המפלגה הלאומית (942 לפני סה״נ). עכשיו הוטל עליו לעשות מעשה המהפכה הפנימית, הדתית, שלשמה תמכה סיעת הנביאים את המרד של יהוא — להחזיר את אחדות הפולחן הלאומי ליושנה. צריך היה, קודם כל, לבטל את סמל העבודה הזרה — את מקדש הבעל בשומרון. וכאן השתמש יהוא בערמומית ובאכזריות כאחת: הכריז שרוצה הוא לערוך „זבח גדול לבעל", כי „אחאב עבד את הבעל מעט, יהוא יעבדנו הרבה", והזמין למקדש הבעל שבשומרון את כל נביאי הבעל, עובדיו וכהניו. וכשנתכנסו כולם העמיד משמר מבחוץ לבל ימלט איש מהם וצוה לעושי דברו להכות את כל עובדי הבעל שבמקדש לפי חרב. אחרי הרג זה הוציאו אנשי יהוא את מצבת הבעל וישרפוה, נתצו את המקדש והמזבח וישימום לתל אשפה. מאותו יום והלאה נאסרה במלכות ישראל עבודת אלהי צור וכנען.

תקימת פולחן יהוה באמצעות מיני אכזריות כאלה לא מצאה חן בעיני רבים מן העם ואפילו מבין הלאומיים. כעבור מאה שנה, כשהורד בית יהוא, ראה הושע הנביא בירידה זו עונש מן השמים: „ופקדתי את דמי יזרעאל על בית יהוא" (א׳ ד׳).

§ 39. עתליה והמהפכה בבית המלכות ביהודה.

בשעה שיהוא איבד את בית אחאב בשומרון משלה אחת מבנות בית אחאב בארץ יהודה — היא עתליה, בת איזבל ואחאב, שנישאה לבנו של יהושפט מלך יהודה והיתה ביהודה מה שהיתה איזבל אמה בישראל. אחרי מות יהושפט (850 לערך) מלכו ביהודה בזה אחרי זה בנו ובן בנו, ששמותיהם כשמות מלכי שומרון בני דורם. יהורם או יורם, בנו של יהושפט ובעלה של עתליה, לא הצליח במלכותו ביהודה, כמו שלא הצליח יורם בן אחאב בשומרון. „בימיו פשע אדום מתחת יד יהודה וימליכו עליהם מלך"; יורם יצא עם חיל־הרכב שלו להלחם באדום, אבל לא יכול להשיב את המדינה שנקרעה. כמו כן הרימו ראש השבטים שבמערב. העיר לבנה, שעל גבול פלשתים, אף היא פשעה מתחת יד יהודה, ופעם אחת — כמסופר בס׳ דה״ב (כ״א, ט״ז) — עלו על יהודה „הפלשתים והערבים אשר על יד כושים — וישבו את כל הרכוש הנמצא לבית המלך וגם בניו ונשיו". כנראה, נפדו השבויים אחר כך, כי כל המעשה לא היה אלא מעשה לסטים מזוינים. אבל מעיד הוא על התרופפות הממלכה. בסוף ימיו נגף יהורם בחלי־מעים קשה, שמת בו לאחר שמלך שמונה

שנים (843). אחזיהו בנו הקטן לא מלך אלא שנה אחת. כמסופר למעלה, נמצא אצל יהורם בן אחאב דודו ביזרעאל בשעת מהפכת־הדמים של יהוא, נפצע על ידי אחד מאנשי יהוא, נס למגדו ומת שם. עבדיו הביאו אותו ירושלימה וקברוהו בקברות מלכות בית דוד.

אחרי מיתתו החטופה של אחזיה נעשתה עתליה אמו מושלת ביהודה (842). היה עליה למשול במדינה עד ימי בגרותו של אחד מבני אחזיה. אבל האשה הרודפת אחרי הכבוד לא הסתפקה בתפקיד צנוע זה ובקשה מלוכה תמידית. מה עשתה? צותה לאבד את כל זרע מלכות בית דוד. ניצל רק יואש או יהואש, בן אחזיה הקטן: יהושבע דודתו, אשת יהוידע הכהן, גנבה את הילד מתוך בני המלך המומתים והסתירה אותו בבית המקדש. שש שנים מלכה עתליה ביהודה, והתנהגה כראוי לבת איזבל הצידונית. את פולחן הבעל, שנתבסס בשומרון, השתדלה לחזק בירושלים ובנתה שם „בית הבעל" עם צלמים ומזבחות, וכהן מיוחד, מתן שמו, ממונה היה לכהן בו. כנראה נמצאו במרום עם הארץ אנשים הולכים בדרכיה. אבל רוב העם התמרמר על מעשיה הזרים. השמועות ע"ד המהפכה הלאומית בשומרון עודדו גם את רוח שלומי אמוני ירושלים. וכת זו קשרה קשר להוריד את עתליה ולהעלות על כסא המלוכה את יואש יורש העצר.

בראש קשר זה עמד יהוידע הכהן, דודו של בן־המלך הקטן ומחנכו. כשמלאו ליואש שבע שנים החליט יהוידע להוציא את מחשבתו אל הפועל. לשם זה כרת ברית עם שרי השומרים בחצר המלכות, ופעם אחת, ביום השבת, הוציא את בן המלך מחדרי המקדש הפנימיים החוצה, העמיד אותו על גבי עמוד, נתן עליו את נזר המלכות ומשחהו למלך, והעם הכה כף ותקע בחצוצרות וקרא „יחי המלך". שמעה עתליה את קול תרועת העם ומהרה אל המקדש, וכשראתה מה שנעשה קרעה את בגדיה וקראה בקול: „קשר, קשר!" מיד צוה יהוידע הכהן להוציא אותה מבית המקדש ולהמיתה מחוץ למקדש. ואנשיו עשו כמצווה עליהם והמיתוה (936 לערך). העם התפרץ לתוך בית הבעל, נתץ את המזבחות ואת הצלמים והרג את מתן כהן הבעל. יואש עלה על כסא המלוכה, אבל עד ימי בגרותו היה יהוידע הכהן מושל בשמו.

כך נתחדשו תוך עשר שנים גם במלכות ישראל וגם במלכות יהודה הפולחן הדתי והשלטון המדיני ברוח הלאומי.

פרק שלישי.

מלכי בית יהוא בשומרון ומלחמות בין שני בתי ישראל

§ 40. יהוא, יואחז ויואש בשומרון.

בית־המלכות של עמרי הורד בעצם ימי מלחמות ישראל וארם. ויהוא ירש עם כסא המלכות גם את הירושה הקשה של הכרח תמידי להגן על הארץ בפני אויביה מהוץ. עשרים ושמונה שנות מלכותו של יהוא (842—814) היו ימים רעים לעם ישראל. מיסד בית־המלכות החדש הצליח להחזיר את העטרה הלאומית ליושנה בתוך המדינה פנימה, אבל לא לרומם קרן הממלכה כלפי חוץ. אחרי מהפכת־הדמים, שאיבדה את בית־אחאב המקורב לבית־המלכות הצידוני הופרה הברית המדינית בין שומרון וצידון, ונמצאה מלכות ישראל חסרה עזרת צידון מבלי שנפטרה משנאת דמשק. חזאל, המלך החדש שקם בארם, נלחם עם שומרון בכל עוז כמלכי ארם שהיו לפניו והציק הרבה לבני ישראל. בס׳ מלכים מסופר בדברים נוגעים עד הלב, שאלישע הנביא ניבא לפורענות זו. בשעה שחזאל היה עדיין שר צבא בדמשק בא אל אלישע „איש האלהים" ושאל ממנו בשם בן הדד מלך ארם, אם יחיה המלך מחליו. אלישע אמר לו, כי המלך ימות מהליו וחזאל יירש את כסאו, ומדי דברו בכה. כששאל אותו חזאל, למה יבכה, השיב לו הנביא: „כי ידעתי את אשר תעשה לבני ישראל רעה, מבצריהם תשלח באש ובחוריהם בחרב תהרג ועולליהם תרטש והרותיהם תבקע". במסורת־אגדה זו אנו מוצאים זכר למצוקות שעוללו הארמיים לבני ישראל בימים ההם. צבאותיו של חזאל החריבו ביחוד את ארץ עבר הירדן, את הגלעד והבשן (אולי בסיוע בני עמון), שעבדו את בני שבטי ראובן, גד ומנשה וקיימו כל אותם מעשי האכזריות שאלישע „ניבא" להם.

בצר לו פנה יהוא למלכות אשור, אויבתו האדירה של ארם, ובקש עזרה. מיד בשנה בראשונה למלכותו (842) הביא יהוא מס רב לשלמנאסר השני מלך אשור. הלא כה דברי שלמנאסר: „בשנת שמונה עשרה למלכי עברתי בפעם השש־עשרה את הנהר (פרת). חזאל מדמשק בטח ברוב הילו ויצא (לקראתי)

בהמוניו. בהר שְׂנִירוּ, אשר מול הלבנון[1], שם מעוזו. נלחמתי בו ונצחתיו" (ושלמנאסר מוסיף לספר על השלל שלקח, על מגופת חזאל לדמשק, על מסע חיל אשור להררי חורן והחרבת כמה ערים). „אז — מסיים הספור - לקחתי מס מאת בני צור וצידון ויֵאוּאַ מארץ עמרי"[2]. על אבן האובליסק של שלמנאסר, שהוצב לזכר מלחמת שנת 842, מצויירים בני אדם הנושאים מס ומשתחוים לרגלי מלך אשור, ועל גבי ציור זה כתוב: „מס יאוא מבית עמרי: כסף, זהב"... (הולכים ונמנים כלים יקרים שהובלו שי למלך). אמנם בכתובת שעל אובליסק מאוהר לזכר מלחמת שנת 839 נחשבו בין מביאי המס „בני צור וצידון וגבל", ובני ישראל לא נזכרו, אבל אפשר, שחזאל מלך ארם, שהיה מוסיף להתנפל על מלכות ישראל, הפריד בינה ובין אשור.

גם בימי יהואחז בן יהוא, שֶׁיָרַשׁ כסא אביו (814—797), הוסיפו חזאל ובנו בן־הדד השלישי להציק למלכות ישראל. צבאות ארם ששטו מזמן לזמן על אדמת ישראל והחלישו את הכח הצבאי של יהואחז עד שלא נשאר לו, לדברי הכתוב, „כי אם חמשים פרשים ועשרה רכב ועשרת אלפים רגלי". אמנם אותו כותב דברי הימים מעיד כי קם לישראל „מושיע ויצאו מתחת יד ארם", וכתובת אשורית אחת מפרשת לנו מקרא סתום זה. אדד־נירי מלך אשור (812—783) מבשר ואומר בכתובת זו, כי שם מס על צור וצידון, א"ץ עמרי, אדום פלשת, ועל מלך ארם שם מצור בדמשק והכריע אותו כלה. הדברים אמורים בשנת 803 לערך. יתכן, כי המס ששילמה „א"ץ עמרי" לאשור לא היה אלא שכר סיוע במלחמה עם ארם, והיא היא התשועה שנושע ישראל מיד שכניו מציקיו.

בימי יואש בן יהואחז (797—781) שבה הארץ קצת לאיתנה לאחר המלחמות הממושכות שהתישו את כחה. יואש הכה את הארמיים על יד אפק, בעמק יזרעאל, והשיב כמה ערים שנקרעו מגבול ישראל. בימיו, כמו שיסופר למטה (§ 41), נתחדשה המחלוקת הנושנה בין מלכות ישראל ומלכות יהודה.

על דבר המצב הפנימי במלכות ישראל בימי שלשת המלכים הראשונים מבית יהוא לא נודע כלום. יש לשער, כי בשלטון הפנים ובעסקי פולחן היתה יד הכת הלאומית תקיפה מבימי בית עמרי, אף על פי שהכתוב מונה גם את בני בית יהוא כי הלכו בדרך ירבעם בן נבט. אלישע הנביא, שבעטיו עשה

[1] ודאי הוא שניר הנזכר בשיר־השירים: „אתי מלבנון, כלה, אתי מלבנון תבואי. תשורי מראש אמנה, מראש שניר וחרמון" (ד׳ ח׳); ועי׳ דברים ג׳ ט׳.

[2] כבר נאמר למעלה, כי באשורית נקראה כל מלכות ישראל „בית עמרי" או מַת עָמְרִי, כמו שמצאנו בס׳ עמוס (א׳ ב׳) „בית חזאל" במובן ארם.

יהוא מה שעשה, השפיע עוד זמן־מה על הממשלה. בימי יואש מת אלישע זקן ושבע ימים, ולפני מותו ניבא לו ליואש, לדברי הכתוב, כי יכה את ארם שליש פעמים. מלחמת אליהו ואלישע עם ההשפעות הנכריות הביאה לידי נצחון־מה, ובפרט לאחר שנעלמה מן האופק הישראלי צידון, בעלת־בריתו של בית עמרי, שמלפנים השפיעה על שומרון השפעה תרבותית עצומה.

§ 41. יהואש, אמציהו ועוזיהו מלכי יהודה.

לאחר המהפכה, שנעשתה בחצר המלכות של יהודה ע״י קשר הכהנים (§ 39), עלה על כסא המלוכה יהואש או יואש (836—796). בשם המלך עול־הימים משל בארץ דודו ואפיטרופסו, יהוידע הכהן. כל ימי חיי יהוידע היה המלך כפוף לכהנים ותורתם, והשפעה זו ניכרה בפעולתו במחצית הראשונה של ימי ממלכתו. כשנתבגר יהואש צוה לכהנים לחזק את בדקי בית המקדש. לתכלית זו נקבצו נדבות בכל ארץ יהודה. בירושלים היו המנדבים שמים את הכסף בארון מיוחד, שהיה חור נקוב בדלתו והיה עומד בעזרה, אצל המזבח מימין. בכסף הנדבות היו קונים עצים ואבנים ומשלמים להרשי־עץ ולבונים. אין ידוע, אם נגמר בדק הבית כולו. יתכן, שפחד המלחמה בין ארם ויהודה הפריע את העבודה. חזאל מלך ארם, שהתקיף את שומרון והצליח, שם פניו נגבה והגיע עד גבול יהודה — מה שלא עשו הארמיים עד כאן. לאחר שלכד את גת פלשתים עלה על ירושלים, אבל יואש קדם את פניו במנחה, כמנהג שנהגו כמה פעמים מלכי יהודה רודפי השלוה: „ויקח יהואש מלך יהודה את כל הקדשים אשר הקדישו יהושפט ויהורם ואחזיהו אבותיו מלכי יהודה ואת קדשיו ואת כל הזהב הנמצא באוצרות בית יהוה ובית המלך, וישלח לחזאל מלך ארם, ויעל מעל ירושלים״.

אחרי מות יהוידע נקעה נפש המלך מן הכהנים, שכנראה השתררו יותר מדי בעסקי המדינה. שלטון המלך התנגש בתופשי התיאוקרטיה החמורה. כנהוג, לדברי בעל ספר דברי הימים, העומד מצד הכהונה, שמע המלך לעצת „שרי יהודה״, „ויעזבו את בית יהוה אלהי אבותיהם, ויעבדו את האשרים ואת העצבים״. מחלוקת עצומה קמה בין המלך וזכריה בן יהוידע הכהן. פעם אחת כשרמז זכריה ליהואש בפומבי, כי בחסד יהוידע הכהן אביו הגיע למלוכה, ואיים עליו שיענש בידי שמים, כעס המלך וצוה לרגום את זכריה בחצר המקדש; במותו אמר זכריה: „ירא יהוה וידרוש!״ אכזריותו של המלך עוררה תרעומת בקרב הכהנים ורבי המלוכה. לא עברו ימים מועטים ושנים ממקורביו של יהואש קשרו עליו והרגוהו במטתו.

בנו ויורש כסאו של יהואש, אמציה (לערך 796—782), המית את הורגי אביו, אבל לא הצליח לחזק את משטר המלוכה. איש מלחמה היה וכמה קְרָבות ערך עם שכניו. מתחלה יצא למלחמה על בני אדום, שפשעו ביהודה עוד בימי יהורם. האדומים נתבצרו בהרי־מישגב שלהם, אבל אמציה פרץ לו דרך לתוך ההרים. על יד גיא המלח הכה את בני אדום ולכד את עיר המבצר שלהם סלע. לאחר נצחונו של אמציה על אדום מלאו לבו לעלות למלחמה על יהואש מלך ישראל. סבת השנאה שבין שני המלכים לא נאמרה בספורי המקרא. מימי אבדן בית עמרי בטלה אהבת שומרון ויהודה שהיתה תלויה בקורבת המשפחה של בתי־המלכות. בימי מלכי בית יהוא חזר וניעור הנגוד הישן שבין שני בתי ישראל, ואמציה בקש כנראה להשתחרר מכפיפותה של יהודה הקטנה למלכות ישראל הצפונית. לפיכך כששלה אמציה מלאכים אל יהואש מלך ישראל לאמר: „לכה נתראה פנים", זאת אומרת: נצא לקְרָב, השיב לו יהואש בגאון ובגודל לבב בדרך משל: „החוח אשר בלבנון שלח אל הארז אשר בלבנון לאמר: תנה את בתך לבני לאשה, ותעבור חית השדה אשר בלבנון ותרמוס את החוח"; והנמשל בצדו: „הכה הכית את אדום ונשאך לבך, הכבד ושב בביתך, ולמה תתגרה ברעה, ונפלתה אתה ויהודה עמך!?". אמציה לא שמע לקול האזהרה ויצא בראש חילו לקראת מלך ישראל. על יד בית־שמש ערכו צבאות יהודה וישראל מלחמה. בני יהודה נגפו ואמציה נשבה. צבא ישראל הגיע עד ירושלים ופרץ חלק מחומת העיר. לאחר שקיבל יהואש דמי־פדיון מתוך אוצרות בית־המלך והמקדש שחרר את אמציה ושב לשומרון. תבוסה זו, שאמציה גרם לה בקלות־דעתו, עוררה עליו חמת העם בירושלים. ימים רבים היתה החמה זו כבושה בלב עד שלבסוף נתגלעה. סופו של אמציה זהה כסופו של אביו. בירושלים נקשר עליו קשר. אמציה ברח ללכיש ושם השיגוהו רודפיו והמיתוהו. את כסא המלוכה ירש בנו עזריה או עוזיה, והוא אז בן שש עשרה.

ימי־ממלכתו הממושכים של עוזיה (לערך 782—740)[1] היו שנות תוקף חיצוני ושלוה פנימית. המלך החדש ריפא עד מהרה את המכות שהוכתה המדינה

[1] הקבלת־הזמנים של מלכות אמציה ועוזיה ביהודה ויואש-ירבעם השני בישראל מבולבלת בספורי המקרא ומופרכת מתוכה (עי' מלכים ב' י"ד, י"ז-כ"ב ופ"ו. ב'). יש לשער, שגם הזמנים המופלגים של ימי מלכות אמציה (כ"ט שנים) ועוזיה (נ"ב שנים), המכניסים ערבובית בסדר הזמנים, אינם מדויקים. על שנות מלכותו של עוזיה נוספו אולי עשר שנות שלטונו של יורשו יותם אחרי מחלת אביו (עי' למטה). הזמנים הקבועים בהרצאתנו הותאמו בדרך כלל אל הקבלת הזמנים בס' מלכים בהשואה לרשימות ספרי הזכרונות למלכי אשור. ועי' תוספת ה' בסוף הכרך.

בימי שני המלכים הקודמים, שמתו בידי מורדים. להגנת הארץ מפני אויביה הקמים עליה הרבה עוזיה את חיל צבאו ובנה מבצרים אחרים על הספר. לדברי בעל ס׳ דברי הימים בנה עוזיהו מגדלים בירושלים והעמיד עליהם „חשבונות מחשבת חושב לירוא בחצים ובאבנים גדולות״ ולצבא הכין „מגנים ורמחים וכובעים ושריונות וקשתות ואבני קלעים״. כל הגיוס הזה מכוון היה לא כלפי מלכות ישראל החזקה, שיהודה כרתה עמה שוב ברית, אלא כלפי השכנים הקטנים מדרום ומים, שהציקו למלכות יהודה. עוזיה שכלל את הנצחון שנצח אביו את אדום והשיב ליהודה את העיר אילות היושבת לחוף ים סוף. ע״י כך ניתנה ליהודה האפשרות לחדש הפלגת אניות סוחר לחופי מפרץ ערב, שנפסקה לאחר מות יהושפט. לדברי מסורת מאוחרת הכה עוזיהו את הפלשתים והערביאים שהתנפלו על המדינה ממערב ומדרום. מאת הפלשתים קרע כמה ערים, בתוכן גם את אשדוד. המלך עוזיהו, שהיה בעל נכסים רבים „בשפלה ובמישור, בהרים ובכרמל״, היה גם „אוהב אדמה״ וסייע לפתוח עבודת האדמה והחרושת. בימים ההם נתרבה המסחר שבין יהודה ובין צידון ומצרים. משפע עסי־התרבות הללו ינקה יהודה ויושביה חיו חיי מותרות ופנוקים. הלא כה דברי ישעיהו, נביא הדור ההוא: „ותמלא ארצו כסף וזהב ואין קצה לאוצרותיו; ותמלא ארצו סוסים ואין קצה למרכבותיו״.

אולם הימים הטובים הללו נעכרו ע״י פגעים רעים אחרים. בימי מלכות עוזיהו אירעו בארץ יהודה כמה מכות מדינה: רעש אדמה, שהקיף את כל ארץ ישראל, החריב כמה ישובים ביהודה ואיבד כמה אנשים; חורב וארבה הרבו לשחת את יבול האדמה[1]. במחצית השניה למלכות עוזיהו נתחדש הנגוד בין המלך והכהנים, שהתחיל עוד בימי אבי אביו. המלך העיז להכניס ראשו בפעולת כהני המקדש. מסורת מאוחרת בס׳ דברי הימים מספרת: „ויבא (עוזיהו) אל היכל יהוה להקטיר על מזבח הקטורת. ויבא אחריו עוזיהו הכהן, ועמו כהנים ליהוה, שמונים בני חיל. ויעמדו על עוזיהו המלך ויאמרו לו: „לא לך עוזיהו להקטיר ליהוה, כי לכהנים בני אהרן המקודשים להקטיר. צא מן המקדש, כי מעלת. ולא לך לכבוד מיהוה אלהים!״ ויזעף עוזיהו, ובידו מקטרת להקטיר. ובזעפו עם הכהנים — והצרעת זרחה במצחו — — ויבהילוהו משם — — ויהי עוזיהו המלך מצורע עד יום מותו, וישב בית החפשית מצורע, כי נגזר מבית יהוה; ויותם בנו על בית המלך, שופט את עם הארץ״.

---

1 רמזים למאורעות אלו מצויים במקומות שונים בספרי הנביאים; ע״י עמוס א׳ א׳, ב׳ ו׳ ואילך; זכריה י״ד ה׳.

יותם (לערך 740—735)[1] הלך בדרכי אביו: „הוא בנה את שער בית יהוה העליון ובחומת העופל בנה לרוב. וערים בנה בהר יהודה, ובחרשים בנה בירניות ומגדלים, והוא נלחם עם מלך בני עמון, ויחזק עליהם, ויתנו לו בני עמון בשנה ההיא מאה ככר כסף ועשרת אלפים כורים חטים ושעורים עשרת אלפים" (דה"ב כ"ז ג'—ה'). אבל בסוף ימיו קם בארצות הקדם כח מדיני חדש, שהפיל חתיתו על כל המלכיות שבסוריא וארץ ישראל, הלא הוא הכובש הגדול תגלת פלאסר מלך אשור, ששם פניו ל„ארצות המערב" שעל שפת ים התיכון, ויהודה השלֵוה צפויה היתה לפחד מלחמה במשך כמה שנים (עי' למטה § 44).

§ 42. ירבעם השני והתעַלות שומרון. עמוס הנביא.

לאחר כמה שנות צרה ומלחמות קשות שקטה לזמן־מה גם מלכות הצפון. ארבעים שנות מלכותו של ירבעם השני (781—740), בן דורו של עוזיהו מלך יהודה, היו כלפי חוץ תקופת הזוהר שבדברי ימי מלכות ישראל. שני בתי ישראל עשו שלום ביניהם לאחר שהבינו, כי אין תועלת בריב שהתחילו בו המלכים הקודמים—אמציה ויואש, אבי ירבעם השני. מלכות ישראל בטוחה היתה כעת גם מפחד אויבה בנפש, ארם. ירבעם השני הכניע לא רק את ארם־דמשק הסמוכה, אלא גם את בני ארם שעל גבול ארם נהרים בואכה חמת. לדמשק נכנס כמנצח והכריע את מציקיו שמלפנים. הארמיים, שתש כחם מפני התנפלות שכניהם התקיפים, האשוריים, לא יכלו לבני ישראל והוכרחו להשיב להם את ערי עבר הירדן שכבשו קודם לכן. גם במואב ושאר עממים נלחם ירבעם השני ויוכל להם[2]. הנביא יונה בן אמתי מגת־החפר עודד רוח המלך למלחמות אלו, שתכליתן היתה להרחיב גבולי מלכות ישראל עד לִמצבם הקודם. ע"י הנצחונות של ירבעם השני התפשטה מלכות ישראל כמקדם מהררי לבנון עד ים המלח, או — בלשון המקרא — „מלבוא חמת עד ים הערבה".

יושבי מלכות ישראל הבוטחים והשאננים יכלו לעסוק בשלוה בישובו של עולם. המסחר עם צידון ומדינות הים העשיר את הארץ. בשומרון נבנו היכלי עשירים לכבוד ולתפארת. התפנוקים נתפשטו בעיר הבירה יותר על ימי איזבל ואחאב. לירבעם השני היו שני ארמונות: בית הקיץ ובית החורף. העשירים ובני

[1] עפ"י המסופר במקרא מלך שש עשרה שנה, וכנראה הובלעו בחשבון זה י"—י"א שנות שלטונו בחיי אביו.

[2] מן הנאמר בעמוס (ו' י"ג) נראה, שבני ישראל התנאו בכבוש ערי מואב קרנים ולא־דבר. יתכן, שעל ענין מלחמה זו מוסב „משא מואב" בישעיה ט"ו וט"ז.

מרום עם הארץ בנו את בתיהם אבני גזית ופארו אותם בקישוטי שן. העשירים הרבו משוש ומחול. והנשים היו ראשי המדברים במעונות־השמחה הללו. אבל עם ריבוי ההון של בני מרום עם הארץ גדלה העניות של המון העם. וההבדל הכלכלי העז גרם לתולדות הרגילות בחיי החברה. רבים עשו להם עושר בעולה ובעושק, דכאו את ההלש וגזלו את העני. העשירים הלוו לעניים בנשך ותרבית, ובהגיע תור השלום והלווים לא יכלו לפרוע את החוב נטלו מהם המלוים את שארית רכושם או לקחו אותם לעבדים. בשנות בצורת היו העשירים מוכרים לעניים תבואות אוצרותיהם במחיר רב; הסוחרים היו מרמים את קוניהם באבני מרמה ואיפת רזון. השופטים והשוטרים עמדו לימין התקיפים ולא ההלשים, לוקחים היו שוחד מידי העושקים ולא שמו לב לדמעות העשוקים. נתקלקלו המדות ועמהן — גם המושגים הדתיים.

בצד המרכז המדיני של הממלכה, שומרון, היתה חשיבות יתרה גם למרכז הדתי הקדום — בית אל, שבו נמצאו „מקדש מלך" ומזבח גדול וכמה כהנים. בימי חג ומועד היו המלך והשרים עולים לעיר קדושה זו כדי להשתתף בחגיגה. פולחן הקרבנות האפיל כאן על ההתגלות הטבעית של הרגש הדתי. חוץ מזה נשתמר עדיין הפולחן העממי הקדמון של עגלי הזהב כסמל יהוה. לא חדלו בארץ גם העבודות הזרות של בעל ועשתורת, אלהי כנען וצידון, שיהוא בשעתו עקר אותן מן השורש. כמה מקדשים ליהוה ולבעל כאחד היו קיימים בשומרון, בדן, בגלגל, במצפה ובגלעד שבעבר הירדן. כהני המקדשים והמזבחות לא היו רועים נאמנים לעדותיהם: כהונתם לא היתה להם אלא קרדום לחפור בו, רודפי בצע ותענוגות היו ובמדותיהם המגונות השפיעו על העם לרעה.

כלפי קלקול המדות של בני מרום עם הארץ ותופשי הכהונה יצא במשא חוצב להבות אש הנביא הגדול עמוס, אחד מראשוני הנביאים, שדבריהם הגיעו לנו בכתב. עמוס היה יליד תקוע, הסמוכה לבית לחם יהודה. ועסק בעבודת אדמה ובגידול בקר. סבות שלא נודעו לנו גרמו לו שיצא מחיי־שלוה אלו ויבוא אל המרכז הרוחני של ישראל, היא בית אל, הקרובה לגבול יהודה. כאן התמרמר בן־הכפר מיהודה, בעל נפש והוגה־דעות מקורי, על בני מרום עם הארץ השקועים בחטאים ושטופים בתאוות. ביחוד הרגיזוהו הבזבוז של העשירים, מקח־השוחד של הפקידים, הסנורים המדיניים של רבי המלוכה שהשתמשו בימי השלוה רק לשם חיי תפנוקים ונחת ולא הרגישו בפחד מלחמה הבא מצד אשור. עמוס, שהיה מחונן בכשרון דברני ובמזג נלהב, חשף במשאותיו המופתיים את חטאי מרום עם הארץ וגילה את סימני הרקב במלכות ישראל הפורחת למראית עין. ולא עוד אלא שהעיז לנבא פורעניות קשות למדינה ולבית המלכות אם המשטר

החברתי לא ישתנה לטובה. אל הפטריוטים שהתפארו בהרחבת גבולי מלכי ישראל מעיר המת עד ים המלח אמר: „הנני מקים עליכם, נאום יהוה צבאות, גוי ולחצו אתכם מלבוא חמת עד נחל הערבה". דברי האורח לא מצאו חן בעיני כהני בית אל. אחד מהם, אמציה, הודיע למלך ירבעם, כי בן־יהודה אחד ועמוס שמו מורד במלכות, מסית ומדיח ומנבא כליה למדינה; ולעמוס הציע לשוב לארצו ולהנבא שם. „ובית אל לא תוסיף עוד להנבא כי מקדש מלך הוא ובית ממלכה הוא". על זה ענה עמוס: „לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי כי נוקר אנכי ובולס שקמים, ויקחני יהוה מאחרי הצאן ויאמר אלי לך הנבא אל עמי ישראל". והוסיף לשאת את דבריו, שצלצלו כמספד על המת: „נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל, נטשה על אדמתה אין מקימה". עמוס ניבא מתוך השראה של אדם המרגיש כי אלהים מדבר מתוך גרונו. „אריה שאג מי לא יירא? אדני יהוה דִבֵּר מי לא ינבא? לא יעשה אדני יהוה דבר כי אם גלה סודו אל עבדיו הנביאים". אליהו הקנא לאמת וצדק היה לו לעמוס למופת, אלא שעמוס איש דברים היה ולא איש מעשה.

לא בודד היה עמוס במלחמתו הרוחנית. לימינו עמד הנביא הושע, שחשף את פשעי שומרון ביתר עוז. אבל פעולת הושע, שהתחילה בימי השלוה של ירבעם השני, הגיעה למרום פסגתה בימי המהומה שלאחרי מות ירבעם, סמוך לחורבן מלכות ישראל (§ 45). המשאות של עמוס והושע, בעומק השקפת־העולם הדתית והמוסרית שבהם, פותחים תקופה חדשה בדברי ימי ההתפתחות הרוחנית בישראל[1].

פרק רביעי.

הורבן מלכות־ישראל הצפונית בידי אשור.

(740—720 לפני סה״נ).

§ 43. מלך יורד ומלך עולה; יד אשור באמצע. הנביא הושע.

ימי־ממלכתו הרבים של ירבעם השני הם תקופת השלוה האחרונה בהיי מלכות ישראל. אחרי מות ירבעם הגיעו ימים רעים. שוב התחילו חליפות ותמורות של בתי־מלכות — מכת מדינה במלכות הצפון מאז. זכריה, בן ירבעם השני, מָלך רק חצי שנה. „ויקשור עליו שַלום בן יבש ויכהו קבל עם וימיתהו וימלוך תחתיו". עם מות זכריה בטל בית־יהוא, שמשל כמאה שנה. בית־מלכות זה, שעלה לגדולה בימי פחד מלחמה ושפך דמי בית עמרי, הוּר וירד שוב מתוך שפיכות דמים ובימי פחד מלחמה וחורבן מבית ומחוץ. בתוך המדינה נתחדשה השיטה של כבוש כסא המלוכה בידי רודפי־שררה. לאחר שמַלך שַלום הרוצח כירח ימים עלה מנחם בן גדי מתרצה „ויבוא שומרון ויך את שלום בן יבש בשומרון וימיתהו וימלך תחתיו". יושבי העיר תפסח (תפוח) לא קבלו עליהם מרותו של מנחם ונענשו על ידיו בהרג רב, אפילו על נשים הרות לא חמל. עומדת היתה להנלע מלחמת־בית עם כל סוראותיה, אלא שקול המון אשור, ספיש כל הארץ, השתיק לזמן־מה את הריב הפנימי.

מפני סער המלחמות עם ארם במשך כמה דורות נחבא מתחלה קול שעטת הקלגסים של אשור. במשך מאה שנה ספג ארם מכות מיד אשור רודפהו, וישראל ספג אותן מכלי שני. ומזמן לזמן היו מלכי ישראל נושאים מס למלכי אשור (עי׳ למעלה §§ 35, 40). באמצע המאה השמינית עלתה אשור למרומי תקיפותה. מגדות הדקל, מנינוה, עיר הבירה ל.מלכים הגדולים׳ של אשור, נפתחה הרעה לארצות אסיא: שם הוטל גורל הממלכות הקטנות, שפגשה המלכות האדירה בדרכה מארם־נהרים עד חוף ים התיכון. לאחר שמשלו האשוריים בכל הארצות סבבל ועד גבול סוריא שמו פניהם לארץ־ישראל. מן הארצות הסמוכות היה עליהם עוד ללכוד את דמשק, שנלחמו בה גם קודם לכן, ואת צידון, שרתי במדינות הים. אז יניע תור מלכיות ישראל ויהודה, ואחרון אחרון חשוב — שונאו

הקדמון של ארם נהרים, ארץ מצרים. מושלי אשור היו מכנים עצמם בשם „מלכים גדולים" ובקשו לכבוש את כל העולם כולו. עיקר השלשון היו להם המלחמות והכבושים. לחיל צבא אשור יצאו מוניטין, שאין לנצחו. ישעיה הנביא, בן אותו הדור, מתאר את איש־הצבא האשורי בדברים האלה: „אין עיף ואין כושל בו, לא ינום ולא יישן; ולא נפתח אזור חלציו ולא נתק שרוך נעליו; אשר חציו שנונים וכל קשתותיו דרוכות; פרסות סוסיו כצר נחשבו וגלגליו כסופה; שאגה לו כלביא, ישאג ככפירים וינהם ויאחז טרף ויפליט ואין מציל". בני־אשור אנשי קרבות היו מטבעם; נתקיים בהם מקרא שכתוב „על חרבך תחיה".

כשמלך מנחם בשומרון עלה תגלת־פלאסר או פול, התקיף שבמלכי אשור, כובש בבל, על סוריא וכבש שם את הממלכה הארמית הקטנה ארפד (740). קודם לכן גירש מסוריא את הארמנים ממלכות אררט, בעלי ברית ארם. דמשק ושאר ממלכות סוריא וארץ ישראל נבהלו וכפרו את פני האשוריים במנחה רבה. בין מנישי המנחה נמצא גם מנחם מלך ישראל[1]. מנחם הוכיח, כנראה, להכנע מפני מצבו הקשה בקרב הארץ. אכזריותו הרגיזה את העם והמלך הרוצח נמצא איפוא בין המצרים — בין מתנגדיו מבית והאויב מחוץ. ומנחם בחר לבקש סיוע מידי האויב — „ויתן מנחם לפול אלף ככר כסף להיות ידיו אתו להחזיק הממלכה בידו; ויוצא מנחם את הכסף על ישראל על כל גבורי החיל לתת למלך אשור חמשים שקלים כסף לאיש אחד". זו היתה הפסיעה הראשונה להכרת שלטונה העליון של אשור על ישראל.

מנחם מלך כארבע שנים (740—736)[2] ומת. בית מלכותו בטל בימי פקחיה בנו, שמלך רק שנתים „ויקשור עליו פקח בן רמליהו שלישו ויכהו בשומרון בארמון בית המלך ועמו חמשים איש מבני גלעדים וימיתהו וימלך תחתיו" (735). מצדדיו של פקח התנגדו לחבת אשור של מנחם. מגמתם היתה לכרות ברית עם העמים המשועבדים לאשור — ארם וצידון —, להלחם בממלכה החמסנית ולפרוק את עולה. פקח וחבריו בקשו למשוך לתוך ברית זו את יהודה וגם את מצרים, שהרי נוח היה למלכי מצרים שארץ־ישראל — הפרוזדור למצרים —

---

[1] בספרי־הזכרונות האשוריים נרשמו בין המלכים שהביאו בשנת 738 מס לפול: חירם מלך צור, רצין מלך דמשק ומנחם מלך שומרון (מֶנִחִמֶּ שַׁמֶּרִינַּי). עֲזְרִיַּאוּ מִיַּאוּדִי, הנזכר אף הוא בין המלכים המנוצחים, פלאי הוא. רחוק לומר, שזהו עוזיה מלך יהודה, שבסוף ימיו התחילה עלית תגלת פלאסר על סוריא. כי לא יתכן שהמקרא יעבור בשתיקה על היפעת אשור. וגם לא היתה דרכו של הכובש עוברת כלל ביהודה. יש משערים, כי יאודי הוא שם גליל סורי סמוך לחמת. ועי' במקורות הנמנים בביבליוגרפיה לסעיף הזה.

[2] ע"ד סדר הזמנים עי' תוספת ה'.

לא תפול בידי אשור. כך הלך המצב הלוך והסתבך. המהומה רבתה. משמשו ובאו ימי מלחמה מכרעת וחורבן גמור.

בימי צרה אלה התנבא בישראל נביא נלהב, הושע בן בארי. תחלת פעולתו היתה עוד בסוף חייו של ירבעם השני. כעמוס שקדם לו הרגיש גם הושע מתחת לחיצוניות המזהירה של מלוכה זו סימני רקבון פנימי וניבא לירידת בית יהוא, שנתקיימה בחייו, בימי זכריה בן ירבעם. הושע היה קרוב לחצר המלכות ואפשר שידע דבר המהפכה המתכוננת בבית המלכות. ירידת בית יהוא היתה בעיני הנביא משפט צדק. בית־מלכות זה, שקם מתוך שפיכת דמים ביזרעאל והשמיד את בית אחאב בלי רחם, דינו שגם הוא יאבד ע״י שפיכות דמים („ופקדתי את דמי יזרעאל על בית יהוא", הושע א׳ ד׳). הנביא היה עד ראיה לכמה מהפכות, מלחמת בית במלכות ישראל, מלכים עולים ויורדים (שלום, מנחם, פקחיה, פקח), סכנת אשור והמחלוקת המדינית הכרוכה בה — כל המאורעות הללו נשמעים מתוך המשא הנלהב של הושע. בהתמרמרות הוא מדבר על מלכי שומרון שהם „כקצף על פני מים", ע״ד „משא מלך ושרים". „אתן לך מלך באפי ואקח בעברתי" — צווח הנביא בשם אלהים. הושע מתאר כמו חיים את מנהיגי הדור הנבוכים בתוך המהומה המדינית: „ויהי אפרים כיונה פותה אין לב, מצרים קראו, אשור הלכו". לבו של הנביא אמר לו, כי סופה של מבוכה מדינית זו יהא חורבן מלכות ישראל. וכך היה. עוד בחייו התחילה הנסיסה הקשה של ארץ מולדתו.

§ 44. ברית־הסנן כלפי אשור וקריעת גלילות הצפון של מלכות ישראל.

בימים ההם (735—734) התחילו עמי סוריא וארץ ישראל לכרות ביניהם בריתות־מגן כלפי עושקם המשותף — „המלך הגדול" מלך אשור. בראש אחת הבריתות הללו עמדו רצין מלך ארם־דמשק ופקח בן רמליהו מלך ישראל — מושלי שתי ארצות שונאות זו לזו זה מאות בשנים אליהן נכתפחו גם צור וצידון, ורק המלכיות שבנגב ארץ ישראל — יהודה, מואב, עמון ועוד — עמדו מן הצד. לפיכך בקשו פקח ורצין, ראשי המרבים בחבר הממלכות, למשוך אל החבורה קודם כל את יהודה.

במלכות יהודה עוררה סכנת אשור חרדה עוד בסוף ימי מלכותו של יותם (§ 41). אבל עד נפש הגיעה בימי בנו אחז (קיצור השם יהואחז, 735—720), המלך הצעיר, שלא הצטיין לא בגבורת מלחמה ולא בחכמה מדינית. מוכרח היה

לפתור שאלה קשה: אם להתחבר לברית מלכי סוריא וארץ ישראל כנגד אשור ולהכניס ע״י זה את יהודה לתוך כובד מלחמה עם ממלכה רבה. מתוך רגש השמירה העצמית נזהר מלהתחבר אל הברית שרצין ופקח משכוהו אליה במפגיע. אבל מכיון שאינו משתתף במלחמה כנגד אשור הרי הוא בא לידי הכרת שלטונו העליון של „המלך הגדול" ועליו להיות כפוף לו ולסייע בידו כלפי בעלי־הברית. לפיכך ראו רצין ופקח בעלי־הברית בסירובו של אחז להתחבר אליהם מעין נגוד מדיני להם ושלחו את צבאותיהם על ירושלים. יושבי ירושלים נתפלגו לכמה מחנות: הללו צידדו בזכות ההתחברות לברית שכנגד אשור, הללו התנגדו לברית זו, והללו נכונים היו להכנע מיד למלך אשור. מצדדי המלחמה בקשו להוריד את אחז מכסאו ולהמליך בסיוע בעלי הברית מלך אחר, ו ב ן־ט ב א ל שמו. כשקרבו מלכי הברית לירושלים נבהלו אחז ושריו. „וינע לבבו ולבב עמו כנוע עצי יער מפני רוח". בינתים באה צרה חדשה: האדומיים, שהיו כפופים ליהודה מאז, השתמשו בשעת דוחקה של מלכות יהודה וקרעו ממנה בסיוע הארמיים את העיר אילות שעל שפת ים סוף, הנמל המסחרי של ארץ יהודה. לפי המסופר בס׳ דברי הימים עשו מלכי הברית שַׁמות ביהודה: „וישבו בני ישראל מאחיהם מאתים אלף נשים בנים ובנות וגם שלל רב בזזו מהם ויביאו את השלל לשומרון"; עודד הנביא יצא לקראת אנשי הצבא בתוכחת מוסר על חטא שחטאו בלקחם שבי ושלל מאחיהם. ואז קמו „ויחזיקו בשביה וכל מערומיהם הלבישו מן השלל וילבישום וינעילום ויאכילום וישקום ויסכום וינהלום בחמורים לכל כושל ויביאום ירחו עיר התמרים אצל אחיהם". אחז נבוך מרוב השונאים שאפפוהו, כדי לצאת מן המצר גמר לחסות בצל אשור. לפי המסופר בס׳ מלכים שלח מלאכות אל תגלת פלאסר לאמר: „עבדך ובנך אני, עלה והושיעני מכף מלך ארם ומכף מלך ישראל הקמים עלי" שליחי אחז הביאו עם זה דורון למלך אשור זהב וכסף הרבה[1]. מלך אשור היה מרוצה מהכנעה זו של אחז, שבקש חסותו תחת להתחבר לאויבי אשור. מיד עלה עם המון צבאו לארצות המורדות של רצין ופקח (734).

כששמעו רצין ופקח, כי האשוריים עלו בגבולותיהם, הניחו את יהודה ונחפזו לשוב איש לארצו. אבל באו באיחור זמן. תגלת פלאסר שם מציר על ד מ ש ק. לאחר כובד מלחמה לכד עיר זו והגלה את יושביה לגליל קיר שבארץ אשור. את המלך רצין לקח שבי והמיתו. עם לכידת דמשק נשלם כבוש כל מלכיות ארם של סוריא בידי אשור. ארם נספחה לאשור — ולאחר זמן ניטל ממנה

[1] בכתובת אשורית של הימים ההם נמנה בין משלמי המס למלך אשור גם י ה ו א ח ז מ י ה ו ד ה. בצדו נחשבו גם מלכי מואב, עמון, אדום, אשקלון, עזה ועוד.

גם שמה, שהובלע בכנוי הגיאוגרפי סוריא. אחר כך עלה תגלת פלאסר על מלכות ישראל וכבש בצפונה את ארץ הגליל, שבה נמצאו נחלות שבטי הצפון (נפתלי ועוד), ובמזרח את — כל הגלעד, נחלת שבטי עבר הירדן. את הגלילות הללו סיפח הכובש אל ארץ ארם הכבושה ואת יושביהם הגלה לגלילות רחוקים באשור (734—733)[1].

כך נקרעו ממלכות ישראל בבת אחת הצפון והמזרח. פקח לא מלך אלא בנחלת אפרים, זאת אומרת בטבור הארץ, מקום עיר המלוכה שומרון. הגליל הנשאר הזה חייב היה להכפף לשלטון מלך אשור ולשלם לו מס. העם התרעם על פקח שהמיט במרידתו שואה על הארץ. „ויקשר קשר הושע בן אלה על פקח בן רמליהו ויכהו וימלך תחתיו" (733). המלך החדש התחייב להיות עבד נאמן לאשור[2].

אחרי נצחונותיו בארץ־ישראל וסוריא שהה תגלת פלאסר זמן־מה בדמשק הכבושה על ידיו. כאן קבל מושל אסיא את המלכים הכפופים לו, שבאו לברך אותו במנחות. בין המלכים הללו נמצא גם אחז מלך יהודה. לאחר שקבל עליו לרצונו את שלטון אשור לא ידע גבול בהכנעתו והשתעבדותו לתגלת פלאסר. מלך יהודה הקטנה הסתכל בהתפעלות ב„מלך הגדול", החולש על הגויים, נהנה מתפארת חצר־מלכותו והתכונות הנהדרות שבו. אחז ראה בדמשק גם את המנהגים הדתיים של האשוריים ורבים מהם מצאו חן בעיניו. לפי המסופר במקרא מצא המזבח לעבודה זרה בדמשק חן בעיני אחז ושלח אל אוריה הכהן בירושלים „את דמות המזבח ואת תבניתו לכל מעשהו"; אוריה נצטוה לבנות כמתכונת המזבח הזה בבית המקדש ועשה כרצון המלך. המזבח החדש נבנה בחצר הבית, במקום מזבח הנחושת של שלמה שהועתק למקום אחר. כששב אחז מדמשק היה מקריב בעצמו קרבנות „על המזבח הגדול" כמעשה מלכי אשור, שחשבו את עצמם לבני האלהים.

ההתקרבות לאשור העמידה איפוא בסכנה את עמודי התוך של חיי הרוח ביהודה, שעד כאן לא נגעה בהם השפעת תרבות זרה אלא במקצת. מן הצד המדיני היתה הבת־אשור מועילה לפי שעה, שהרי שמשה כתרים בפני השואה הנוראה שבאה על מלכות הצפון. אבל זו היתה הפסיעה הראשונה לקראת שלטון אשור במלכות ישראל, „שארית ישראל" שעתידה להלחם בו בתקופה הסמוכה.

---

[1] ספרי הזכרונות למלכי אשור מפארים את גבורותיו של תגלת פלאסר בשנת 733 ב„ארצות המערב" לאמר: „כל עריו (של מלכות ישראל או בית עמרי) סיפחתי במלחמותי אל ממלכתי, את יושביהן לקחתי שבי, ולו (למלך ישראל) הנחתי רק את העיר שומרון".

[2] בכתובת האשורית נאמר: „את פקח מלכם הורידו ואת הושע המלכתי אני עליהם"...

§ 45. חורבן שומרון.

לאחר שנתק תגלת פלאסר ממלכות ישראל יותר מחצי שטחה, לא יכלה שארית הממלכה להחזיק מעמד אלא אם כן תהא משועבדת לכובש האשורי שעבוד גמור. מתחלה נשאו בני ישראל בהכנעה את עול הזרים. והושע בן אלה מלך ישראל (733—725) שלח לנינוה את המס הקצוב בדיוק. אבל כשמת תגלת פלאסר (727) התחילו בסוריא ובארץ־ישראל שוב מהומות. בני צור וצידון, הפלשתים בעזה ועוד עממים אחרים פשעו מתחת יד אשור נונשם. המלכיות המורדות שמו מבטחן ביחוד במתנגד הגדול של אשור — בארץ מצרים. עם תנועה זו נסחף גם הושע. בחשאי נשא ונתן עם סוא מלך מצרים[1] ע"ד כריתת ברית־מגן כנגד אשור, ועל סמך תקוה זו חדל לשלוח את מס־השנה לשלמנאסר החמישי, יורש כסאו של תגלת פלאסר. אבל תוחלתו של הושע נכזבה. כשעלה שלמנאסר על ישראל בצבא רב לענשו על מרידתו, לא באו המצריים לישראל לעזרה. האשוריים לכדו ערי ישראל אחת אחרי חברתה ואח"כ קרבו לשומרון ושמו עליה מצור. הושע נתפס לאשוריים והושם בבית־כלא כמורד במלכות. אבל יושבי שומרון הנצורה נלחמו כנואשים. ש"ש שנים צרו האשוריים על עיר המלוכה הישראלית הבצורה למשגב. העיר נלכדה רק לאחר מות שלמנאסר, בימי סרגון (722—721).

לאחר שנלכדה שומרון בקש הכובש האשורי להשמיד מלכות ישראל לגמרי. לתכלית זו השתמש בתחבולה שנהגו בה האשוריים כדי להבר את הממלכות הנכבשות עם המטרופולין חבור גמור: לקח שבי בשומרון עש"ות אלפי ישראלים והפיץ אותם בגלילות הרחוקים של ארם נהרים ומדי („בחלח וחבור נהר גוזן וערי מדי").

הידיעות הזעומות, שנשתמרו בספורי המקרא על משבר גדול זה בדברי ימינו הקדומים, מתמלאות ע"י ספרי הזכרונות למלכי אשור. הלא כה דבריהם בשם המנצח, המלך סרגון[2]: „מתחלת מלכותי ועד השנה הט"ו (בתהלת שלטוני

[1] עד כאן סבורים היו כי סוא הוא הוא פרעה סַבַּקוֹן מבית המלכות הכושי, אבל הלה לא היה עדיין מלך בימים ההם. יותר קרובה לאמת היא ההשערה, כי „סוא מלך מצרים" שבס' מלכים ב', י"ז ד' הוא סִיבּוּ הנזכר בכתובות האשוריות, ראש הגליל מוצרי על נבול ערב ומצרים, שנלחם באותן השנים יחד עם חנון מלך עזה כנגד אשור. ויתכן שבימי החליפות והתמורות בבית המלכות המצרי קרא לעצמו מלך. ועי' ביבליוגרפיה לסעיף 45.

[2] אנו מביאים כאן צירוף שתי נוסחאות - מתוך הזכרונות והכתובות של סרגון המשלימים זה את זה. בתוספת השערות של ווינקלר (עיין ספרו בביבליוגרפיה לסעיף זה וגם קובץ התעודות של גְרֶסְמַן, שם).

ובשנה הראשונה למלוכתי) צרתי על שומרון ולכדתיה. כ״ז אלף מאתים ותשעים יושבים הגליתי, חמשים רכב מלחמה לקחתי מהם. ויתרם (של התושבים) הנחתי על אדמתם, פקדתי עליהם את נציבי ושמתי עליהם מס המלך הקודם... אנשים מכל הארצות, שבויי חרבי, הושבתי שם״... מאותם הזכרונות האשוריים נראה, כי שנה אחת אחרי כבוש שומרון (720) נתגלה בין בני ישראל הנותרים בארצם נסיון של מרידה חדשה. אילובידי (יהובידי) מלך ארם־חמת משך לברית כנגד אשור את יושבי דמשק ושומרון; בנגב נתחברו אל הברית חנון מלך פלשתים מעזה וסוא מושל מצרים או מוצרי. סרגון עלה עם צבאו למרכז המרד, לקרקר, והכה את צבאות אילובידי המורד. אח״כ פיזר על יד רפיה שעל שפת הים את צבא פלשתים ומצרים של חנון וסוא. דמשק ושומרון נענשו קשה על המרד שמרדו, וכנראה גרם הדבר לגירוש חדש של בני ישראל לארצות רחוקות[1].

כך נתרוקנו שומרון ושאר ערי ישראל מחלק גדול של יושביהן. בארצות גלותן הרחוקה נתערבו בני ישראל לאט לאט בגויים וקצתם נטמעו ביניהם לגמרי. ובערי ישראל ששממו הושיב מלך אשור (לפי המסופר במקרא וגם בכתובת סרגון הנ״ל) אשוריים, בבליים וארמיים משאר ארצות ממלכתו. היושבים החדשים, עובדי האלילים, סיגלו לעצמם במשך הזמן כמה מנהגים ואמונות של ישראל, נתערבו בשארית התושבים הישראליים ומהם נתהוה השבט המיוחד שחציו ישראלי, הידוע בשם שומרונים או כותים.

בס׳ מלכים מסופר בענין זה, כי בתחלת התישבות התושבים החדשים במלכות ישראל ששממה היו אריות הורגים בהם, והיו המתישבים סבוריים כי צרה זו באה עליהם „כאשר אינם יודעים את משפט אלהי הארץ״; כשהגיע הדבר למלך אשור צוה לשלוח להם אחד מכהני ישראל שהוגלו משם „ויורם את משפט אלהי הארץ״. הכהן קבע דירתו בבית אל „ויהי מורה אותם איך ייראו את יהוה״. אבל המקרא מעיד עליהם כי „את יהוה היו יראים ואת אלהיהם היו עובדים כמשפט הגויים״. אמנם ברבות הימים גברו היסודות הישראליים בתרבות כלאים זו. הכותים קיבלו את הלשון ואת המנהגים של ישראל וכעבור מאתים שנה בקשו גם להתחבר עם בני מלכות יהודה לעם אחד.

כך נחרבה מלכות ישראל, היא מלכות הצפון, מלכות „עשרת השבטים״

---

[1] באחת מכתובות התשבחות של סרגון על השקיטו מרד זה נזכר גם כבוש „ארץ יאודו הרחוקה״. קשה להכריע, אם הכוונה למקום ארמי בשם זה סמוך לחמת (יאודו נזכר על יד חמת) או אולי למלכות יהודה. אבל מלך יהודה היה בימים ההם כפוף לאשור וספק גדול הוא אם יכול היה להתחבר אל המרד. אם נאמר, שבכ״ז הכוונה ליהודה, נראה שהמלה „כבוש״ פירושה כאן גבית מס מארץ נכבשת ועומדת. ועי׳ המקורות שבהערה הקודמת.

נתקיימה לאחר ,סור אפרים מעל יהודה' יותר מסאתים שנה. ולא המלכות בלבד בטלה אלא גם חלק גדול מיושביה נפוצו לכל רוח. ע"י שיטת הגלות הכפולה של האשוריים נטמעו כמה מבני ישראל, שהוגלו למרחקים, עם יושבי הארצות ההן, ובני ישראל שנשארו על אדמתם נתערבו ביושבים החדשים שהוגלו לשם ונישלה מהם טהרת הטפוס הלאומי. אף על פי כן שמרו רבים מבני ישראל את דתם ולאומיותם. יצאו למלכות יהודה הדרומית ונתחברו לגרעין האומה המוצל. ריבוי זה של יושבי יהודה חיזק אותה והוסיף לה עָצמה במלחמה כלפי חוץ. ,שארית ישראל' הובלעה ביהודה, ובימי מלכי יהודה שמלכו אחרי חורבן שומרון נעשו נסיונות לספח ליהודה חלק השטח הקודם של מלכות הצפון (מחוזות בית אל, שומרון, שכם). אחרי החורבן הגדול התחילה התרכזות הכחות ביהודה, והיא שהאריכה, בתוך המשבר המדיני בארצות הקדם, את קיום מלכות יהודה כמעט למאה וחמשים שנה ואחרי כך גם את קיום האומה היהודית.

פרק חמישי.

התרבות החומרית והרוחנית של ישראל ויהודה.

בתקופת שתי הממלכות — ישראל ויהודה — הגיעה האומה לידי הפריחה של נעוריה ההיסטוריים. תקופה זו עשירה בחזיונות דינַמיים — חליפות ותמורות וזעזועים בחיים המדיניים והרוחניים של אומה מתהוה. אבל בצד הדינמיקה ההיסטורית כבר נתגבשה בתקופה זו גם סטטיקה — צורות קבועות ומסוימות של חיי יום יום בחומר וברוח. קצתן נקנות מחוץ וקצתן גדלות מבפנים. על גבי המסד הקדום של התרבות הישראלית, שהוא חלק מן האוצר המזרחי הכללי (§ 10—11), נערמו בימים ההם שכבות חדשות. יצירות מקוריות של האומה. הספרות שנתפתחה בימי קיום „שני בתי ישראל" הורישה לנו, בכתבים שהגיעו אלינו, כמה עקבות ורשמים של החיים והמחשבה לא רק בימים ההם אלא גם בדורות הקודמים, בימי דוד ושלמה. לפיכך אפשר להתחקות בפרק זה של דברי ימינו (מן המאה העשירית עד השמינית) על שרשי צורותיהם של חיי העם במקצוע החברתי והכלכלי, בעסקי מדינה ודת וחיי הרוח בכלל[1].

§ 46. חיי הבית והכלכלה.

מישעה שבני ישראל כבשו את כנען ונושבו בארץ היתה עבודת האדמה עיקר אומנותם. תחת החירות של חיי הנודדים באה העמידה על הקרקע. לשוב אל חיי אהלים „כימי קדם" בקשו רק בני כתות מיוחדות, כבני רֵכב למשל (§ 38), שלא נכנעו לחוקי ההתפתחות הכלכלית. בגידול צאן עסקו רק יושבי המקומות המוכשרים לכך ביותר: בערבה שבעבר הירדן מזרחה ובנגב יהודה. בכל שאר המקומות היתה עבודת האדמה בצורותיה השונות יסוד ועיקר. מוסכם ומקובל היה, שהאדם נוצר לעבוד את שָׂדֵהו, את כרם זיתיו או גפניו. משאת נפשו של אדם מישראל היתה לשבת „תחת גפנו ותחת תאנתו". אדמת הארץ

[1] להרצאה הבאה השתמשנו לא רק במקורות, שהבקורת המדעית מיחסתם לתקופת שתי הממלכות, אלא גם בקצת ספרים של תקופה מאוחרת (למשל ספר דברים), המתארים צורות קבועות ועומדות מלפנים.

לא היתה פוריה ביותר ואם נעזבה שנים רבות נהפכה למדבר שממה. אבל ביגיע כפיו של החורש והכורם נעשתה האדמה גן פורח. המישורים והעמקים נתכסו בשפעת שבלי חטה ושעורה; במורדות ההרים פרחו הכרמים והפרדסים. בעבודת האדמה, בגידול יין ונטיעות עסקו לא רק בני כפר, אלא גם כמה בני עיר, שהיו להם שדות וגנים בירכתי הערים. אומנויות אלו היו גם לפי כבודם של בני מרום עם הארץ ושל גדולי הרוח. המלך שאול היה חורש שדה בנעוריו. דוד היה רועה צאן. הנביאים אלישע ועמוס אף הם עסקו זה בחרישת שדה וזה בגידול צאן[1].

ימי בכורי התבואה בארץ ישראל היו חלים בתחלת האביב, וימי הקציר — בסוף האביב; בציר הענבים ואסיף התבואה הגדושה בגורן היו חלים בסוף הקיץ או בתחלת הסתיו. במועדים הראשיים הללו של חיי הכפר נקבעו החגים השנתיים הגדולים: פסח, הוא חג האביב או חג המצות, שבועות — חג הקציר, סוכות—חג האסיף („באסֹף מגרנך ומיקבך"). החגים העממיים הללו כרוכים היו במנהגים דתיים שונים (להלן § 48). אבל בתקופה הנידונה עדיין לא היה להם אותו הערך ההיסטורי, שהכהנים והנביאים הוסיפו להם לאחר זמן. אפילו בחג הפסח עדיין לא היה משום „זכר ליציאת מצרים". ואכילת מצות בחג זה לא היתה אלא כמין סמל לתבואה שנתבכרה ונאפתה בחפזון עונות מצות[2].

אחת התקנות הקדומות של הדת הישראלית, שהשפיעה הרבה על חיי הכלכלה של העם, היא חובת המנוחה בכל יום שביעי, ביום השבת. בשתי הנוסחאות של עשרת הדברות (שמות כ׳ י״א; דב׳ ה׳, י״ד—ט״ו) ניתנים טעמים שונים למנוחת השבת: על־פי נוסח אחד הטעם הוא, „כי ששת ימים עשה יהוה את השמים ואת הארץ, את הים ואת כל אשר בם, וינח ביום השביעי"; ועל־פי הנוסח השני — „כי עבד היית בארץ מצרים, ויוציאך יהוה אלהיך משם ביד חזקה ובזרוע נטויה על כן צוך יהוה אלהיך לעשות את יום השבת". אבל הטעם הנכון והטבעי נאמר בפרשה הקדומה של ספר הברית (שמות כ״ג י״ב): „ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבות, למען ינוח שורך וחמורך וינפש בן

---

[1] שמות כ״ג, י׳, ט״ו-ט״ז, י״ט, כ״ט; דברים ח׳, ח׳; י״א, י״ג ואילך; מלכים א׳, ד׳ ה׳; י״ט, י״ט-כ״א; כ״א, ב׳ ואילך; עמוס א׳, א׳; ז׳, י״ב-ט״ו, ועוד כמה כתובים המעידים על עבודת אדמה שהיא עיקר.

[2] שמות כ״ג (ספר הברית), י״ד-ט״ז; ל״ד, י״ח, כ״ג. הטעם ההיסטורי של חג הפסח („כי בחודש האביב יצאת ממצרים") אשר שהוא כאן תקון סופרים כדי להטעים את טעמי המנהגים לרוח הנבואי של משנה תורה (ס׳ דברים). לחג היסטורי נעשה הפסח בודאי רק מימי יאשיהו המלך. ועי׳ למטה §§ 58, 83.

אמתך והגר". זהו טעם כלכלי גמור. בעשרת הדברות הקצרות (שמות ל״ד, כ״א) ניתן רק טעם חקלאי: "ששת ימים תעבוד וביום השביעי תשבות, בחריש ובקציר תשבות". אפילו על האדמה עצמה חלה חובת שבתון: אחת לשבע שנים, בשנת ה"שמיטה", היה עליה לשבות. עוד בספר הברית נאמר: "שש שנים תזרע את ארצך ואספת את תבואתה, והשביעית תשמטנה ונטשתה ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה; כן תעשה לכרמך לזיתך" (שם כ״ט, י׳—י״א). תקנה נאה זו לא נתקיימה אלא במדה שהתאימה לתכונת הקרקע בארץ ישראל (הובָרת שדה וכיוצא בזה). לאחר זמן נוסדה תקנה גדולה מזו: "שנת היובל", אחת לחמשים שנה בסוף שבע שמיטות, שבה היתה כל אחוזה מכורה שבה אל בעליה; אבל תקנה זו של מחוקק אוהב־אדם קשה היה לקיים בחיים[1]. חוץ מחג השבוע, הוא יום השבת, חשוב היה בעם גם חג ראש החודש, שריד מפולחן הירֵח הקדום, שנהפך ברבות הימים ליום מיוחס בלוח השנה[2].

עבודת האדמה הוסיפה להיות בסיס של כלכלת העם גם לאחר שצמחה עליה שכבה כלכלית חדשה — המסחר. אלא שדרך חייו של האכר נשתנה עם המעבר מן המשטר הטבעי של חליפין אל המשטר הכספי של מקח וממכר, לאחר שיבול האדמה-דגן, יין וזיתים—נעשו עוברים לסוחר בשוקי ארץ ישראל וחוץ לארץ. המשטר הכלכלי החדש לא הונהג בישראל ויהודה אלא קמעא קמעא. מדות עובדי האדמה התמימים התנגדו למדת התגרנות. מתחלה היו בני ישראל מניחים את המסחר, כדבר תועבה, לכנעני אשר "בידו מאזני מרמה לעשוק אהב" (הושע י״ב, ח׳). אבל לאט לאט נמשך חלק מסוים של העם בעל־כרחו למעשה המסחר. בימי שלמה היה המסחר עדיין מונופולין של המלכות: המלך והממשלה היו שולחים שיירות ואניות סוחר למדינות הים, על־פי רוב בסיוע הצורים והצידונים. אבל בימי אחאב ויהושפט אנו מוצאים מסחר מפותח בשתי המלכיות. כשכרת אחאב ברית שלום עם ארם התנה תנאי, כי לסוחרי ישראל יהיו "חוצות" או שוקים מיוחדים להם בדמשק כדוגמת השוקים הארמיים בשומרון[3]. בדרך כלל היה מסחר היבשה עיקר. ערי־חוף בים התיכון, כצור וצידון, לא היו

---

[1] שמות כ״ג, י׳-י״א; ויקרא כ״ה, ב׳-י״ג.

[2] בספרות התקופה הנידונה שבת נזכרת על־פי רוב ביחד עם ראש חודש ("שבת וחודש", עי׳ מלכים ב׳ ב׳, כ״ג; עמוס ח׳, ה׳; הושע ב׳, י״ג; ישעיה א׳, י״ג-י״ד) - ומכאן ראיה כי בין שבת וחודש היה לא רק יחס חשבוני אלא גם שייכות פנימית (ארבעת חלקי חודש הירֵח, מלואה ופגימתה של הלבנה ביחס אל פולחנה הקדום).

[3] מלכים א׳ ט׳, כ״ו-כ״ח; י׳, י״א, ט״ו, כ״ב, כ״ח ("סוחרי המלך"); כ׳, ל״ד; כ״ב, מ״ט ואילך.

בימים ההם לא לישראל ולא ליהודה. יפו לא היתה מסוגלת לתכלית זו ויהודה היתה זקוקה תדיר לעיר החוף אֵילת על שפת ים־סוף בגבול אדום. דרך השיירות ביבשה בין סוריא ומצרים עברה לאורך חוף צידון ופלשתים או בעבר הירדן מזרחה ובנגב. בדרך הראשונה השתמשה שומרון ובדרך השניה — ירושלים.

בימי ירבעם השני ועוזיהו סייע המסחר המפותח לגידול הערים. בצד העבודה תופס מקום גם ההון. קם מסחר בכסף עצמו. התחילו נוהגים להלוות ברבית ולקחת בעבוט, ביחוד דגן. את הלוה שלא שילם את החוב בזמנו רשאי היה המלוה לקחת לעבד, כמו שהיה נהוג בכל עמי הקדם. ההבדל בין המעמדות הלך וגדל, התהום בין העשירים והעניים נתרחבה. שדות וכרמים מרובים נצטברו בידי בעלי־אחוזה מועטים. הנביאים מטיפי הצדק מיחו כנגד העַולה החברתית ועושק העניים ע״י העשירים. עמוס צווח כי אין כפרה ל„מוכרים בכסף צדיק ואביון בעבור נעלים, השואפים על עפר ארץ בראש דלים״. עוד בספר הברית מצאנו איסור הרבית: „אם כסף תלוה את עמי את העני עמך לא תהיה לו כנושה לא תשימון עליו נשך״. אבל החיים לא קבלו מרותן של מדות התום והפשטות, והמחאות הנלהבות של הנביאים לא עצרו את ההשתלשלות שבעקב הסתעפות הכלכלה של העם והשתתפותו במסחרן של ארצות־התרבות המזרחיות[1].

בארחם ורבעם של בני הכפר וערי השדה נשתמר עדיין הרבה מן הפשטות הקדומה. הבתים היו נבנים מעץ ומחומר; הגג השטוח היה משמש משכב במשך ימות החמה. רוב הבתים היו בני קומה אחת; רק בבתי האמידים היו מצויות „עליות״. כלי הבית היו מועטים ופשוטים. ולמשל, בעלית אלישע הנביא, כשהתאכסן בבית „אשה גדולה״, היו כל כלי הבית מטה ושולחן וכסא ומנורה. כל לבושו של אדם מישראל לא היה אלא כתונת לעורו וכסות על גבה, והעני היה מתכסה בכסות זו גם על משכבו בלילה. אוכלים היו להם חטים או שעורים, רקיקים מרובכים בשמן, חָלב, ירקות, ענבים, תאנים ושקמים. יין היה מצוי גם על שולחנו של העני. בשר היה נאכל רק בימי „זבח משפחה״ או בחגים ומועדים, שבהם היה בן הכפר מביא את בהמתו אל המזבח או המקדש הקרוב אליו ומקריב ואוכל חלק ממנה בסעודה של מצוה (עי׳ § 48). בשעת אכילת בשר הקפידו להוציא ממנו תחלה את כל הדם, כי הדם אסור באכילה[2]. הפשטות של חיי הבית נסתלקה מבעלי ההון, ביחוד בכרכים. עמוס הנביא בבית אל מוכיח את העשירים, הבונים להם בתי גזית, „ואוכלים כרים מצאן ועגלים מתוך מרבק,

---

[1] מלכים ב׳ ד׳, א׳; עמוס ב׳, ו׳-ז׳; ח׳, ב׳-ו׳; ועי׳ שמות כ״ב, כ״ד-כ״ו; ישעי׳ ג׳, י״ד ואילך; דברים כ״ג, כ׳ (עי׳ ויק׳ כ״ה, ל״ו-ל״ז).

[2] מלכים ב׳ ד׳, י׳; שמות כ״ב, כ״ו; דברים י״ב, ט״ז, כ׳ ואילך; שמואל א׳, י״ד, ל״ד.

השותים במזרקי יין וראשית שמנים ימשחו, השוכבים על מטות שן". וישעיה הנביא בירושלים גוער ב"בנות ציון" ממרום עם הארץ, השמות כל מעיניהן במחלצות ומלבושי פאר. רשימתו המפורטת של מיני תלבושת הנשים בדור ההוא מעידה על חיי תפנוקים ומותרות בקרב שרי יהודה וגדוליה, כנראה על־פי השפעת צידון, אשור ומצרים. אותו נביא מכנה את יושבי שומרון בשם הגנאי: "שכורי אפרים"[1]. אולם גידול התרבות החיצונית נתגלה לא רק בתאות המותרות והתפנוקים. הערים גדלו ונשתכללו. בתי החומר והעץ הוחלפו בבנינים נאים מאבני גזית; בכרכים נתקנו תעלות וצנורות; בשוקים נראו סחורות באות ממדינות הים; מתכיות יקרות ושן הפיל נעשו שכיחות ביותר בכלי הבית ובקישוטים. נתפתחו המלאכות, הנצו סימני אמנות, ביחוד באדריכלות ובנגינה[2].

חיי המשפחה ביש־אל בימי קדם לא נבדלו בחיצוניותם מטפוס המשפחה הכללי בעממי הסביבה, אבל המדות היו טהורות יותר. ריבוי נשים היה יוצא מן הכלל, וסתם נשואים לא היו אלא עם אשה אחת. המלכים רשאים היו להרבות נשים, ודאי לשם פריה ורביה של בית המלכות והתחזקותו. אבל גם המלכים, חוץ משלמה, לא הרבו להם נשים. בינוני מיש־אל היה לוקח לו אשה על אשתו אם הראשונה עקרה היתה[3]. לפיכך אנו מוצאים בעם בעצם לא ריבוי נשים אלא נשואי איש עם שתי נשים, שמהן על־פי רוב אחת גבירה והשנית פילגש. את הפילגשים היו לוקחים מן השפחות או השבויות. אם נמצאו שתי נשים גבירות היו מתקוטטות זו עם זו: השנואה היתה מתקנאת באהובה, העקרה באם הבנים[4]. לפני נשואי בתולה היה החתן נותן לאביה מוהר מסוים, כנהוג עד היום בארצות הקדם (בלשונות עמי הקוקז מצאנו אף את השם "מהורי", הנופל על לשון "מוהר"). את המוהר היו נותנים לא רק בכסף או בשוה כסף אלא גם בצורת עבודת הגוף (למשל, עבודת יעקב ברחל). בימים הקדומים היו מצויים נשואים של קרובים קורבת משפחה; למשל, לא נאסרו נשואין עם אחות מאם אחרת (מעשה אמנון ותמר) או עם שתי אחיות. לאחר זמן נאסרו קצת נשואי קרובים ביותר. ההורים היו שולטים על הבנים שלטון בלי מצרים. מי

---

[1] עמוס ו׳, ב׳-ו׳; ישעיה ג׳, ט״ז-כ״ג; ה׳, י״א-י״ב; כ״ח, א׳-ח׳.

[2] עמוס ה׳, י״א; ישעיה ב׳, ז׳, ט״ז; ט׳, ט׳; כ׳, ל״ד; כ״ב, ל״ט.

[3] בספורי האבות שבס׳ בראשית ניתן לנשואי אברהם והגר טעם זה, שהוא באמת מנהג מאוחר (בראשית ט״ז, ב׳ ואילך). וכן גם בחוקי חמורפי רשאי איש לישא אשה על אשתו אם היא עקרה.

[4] שמואל א׳ א׳, ה׳-ו׳; בראשית כ״ט, ל״א-ל״ג; ועי׳ דברים כ״א, י׳, ט״ו.

שקלל או הכה אביו או אמו היה חייב מיתה. האב היה רשאי למכור את בתו לשפחה[1].

העבדות בישראל לא היתה נסה כל כך כמו בשאר אומות. העבדים והשפחות נחשבו לבני בית וזכויותיהם היו קבועות בחוק. שני מיני עבדים היו: „כנענים" או נ כ ר י ם, שנקנו מאת סוחרי העבדים או שנשבו במלחמה, ו ע ב ר י ם, שנמכרו מפני עניותם או חובותיהם. זכויותיהם של שני מיני העבדים הללו נקבעו לא על־פי החוק בלבד אלא גם על־פי המנהג: בספר הברית הקדום (שמות כ׳—כ״ג) נקצב קנס להטיל מום בעבדו או בשפחתו; מנוחת השבת חובה היא גם לעבדים ונכרים בכלל („למען ינוח עבדך" וגו׳). יתרונו של העבד העברי לגבי הנכרי הוא, שאינו משועבד עולמית: „שש שנים יעבד ובשביעית יצא לחפשי חנם". אבל לפעמים היה העבד העברי אומר מרצונו: „אהבתי את אדוני לא אצא חפשי". טעם הגבלת זמן העבדות של העבד העברי הוא, שעבדות זו באה על־פי רוב בסבת חובות ובעצם היה העבד העברי משלם את חובו בעבודתו, לפיכך די לה בזמן מגבל[2]. יהודים סוחרי עבדים לא מצינו בתקופה הנידונה בשום מקום. מסחר זה נמצא ביחוד בידי הצידונים וגם בידי היונים[3].

דיני המשפחה בישראל נובעים מן המקור המשפטי המשותף לעמי קדמת אסיא, שממנו חיים גם חוקי חמורפי (עי׳ למעלה § 10). אבל לכשנשוה דיני חמורפי עם דיני ישראל שבספר הברית ושאר פרשיות קדומות שבתורה נוכח, כי בישראל נוספה ברבות הימים על גבי היסוד הכללי שבבה של מדת הרחמים, שהמתיקה את מדת הדין המחמירה שמימי קדם. במקום שאנו מוצאים צד שוה בעיקרי הדינים של חמורפי ושל תורת ישראל אנו מוצאים גם הבדלים בולטים. ביחוד מורגש הדבר ביחס התורה אל האשה: בדיני בבל ואשור האשה לעולם כפופה במשפחה, אם לאביה ואם לבעלה, ואילו בדיני ישראל היא עזר לבעלה והחוק תובע עלבונה. בדיני חמורפי הבן מצווה רק על כבוד אב, ואילו בדיני ישראל האב והאם שוים בכבוד. על־פי דיני בבל ואשור האשה מתגרשת לרצון הבעל והוא רשאי לשלחה בלי שום נתינת טעם, ואילו על־פי תורת ישראל אין איש מגרש את אשתו אלא אם כן „מצא בה ערות דבר". גם היחס לעבדים טוב הוא בדיני ישראל מבדיני אשור ובבל[4].

[1] שמות כ״ב, ט״ו-ט״ז; בראשית כ״ט, י״ח-כ״ז; כ׳, י״ב; שמואל א׳ י״ח, י״ז, כ״ז; שמואל ב׳, י״ג, י״ג; ויקרא י״ח, ט׳, י״ח; שמות כ״א, ז׳, ט״ו-י״ז.

[2] שמות כ״א, ב׳-ו׳. זכיות יתרות על אלו לעבד עברי אנו מוצאים בדברים ט״ו, י״ב ואילך. עפ״י חוקי חמורפי הנמכר בחובותיו לעבד יוצא בשנה השלישית חפשי

[3] יואל ד׳, ד׳-ו׳; יחזק׳ כ״ז, י״ג.

[4] עי׳ חוקי חמורפי §§ 137 ואילך, 195, 199, 252-253, 281; בראשית ב׳, י״ח; שמות כ׳, י״ב; כ״א, ט״ו, י״ז; דברים ט״ו; כ״ד, א׳; כ״ז, ט״ז,

§ 47. הליכות הצבור והמדינה.

בצבור הישראלי לא מצינו חלוקה חמורה למעמדות. רק שתי כתות נבדלו מתוך החברה: הנכרים, שלא היו מעורים למדינה כלל, והגרים, כלומר הכנענים תושבי הארץ שנתבוללו בישראל למחצה, לשליש ולרביע. לנכרי לא היתה אלא זכות אורח, ולא היה נהנה מן התקנות לטובת עניי הארץ[1]. לא כן הגר, שזכאי היה לבוא ב„קהל יהוה", כלומר בעדת המקום, ולהשתתף בכל עניני הצבור והתגינות הסומביות. התורה מגינה על הגר בכמה חוקים: אסור להונותו, להטות משפטו. יש לרחם עליו כרחם על העניים והאלמנות והיתומים שבישראל, וכמוהם מותר לו לאסוף לקט שכחה ופאה ולקבל מתנות עניים. בביאורים המאוחרים לחוקים הללו נאמר: „וגר לא תונו, כי גרים הייתם בארץ מצרים"[2].

כל עיר ועיר ו„בנותיה" חטיבה צבורית היתה. לפנים, בימי משטר בתי־האבות, היה השבט או המשפחה או בית־האב עיקר החטיבה. אבל בימי המלכים באה החלוקה על־פי השטח תחת החלוקה על־פי המשפחות. הקהל או העדה בא במקום בית־האב. אף־על פי־כן נשתמר גם בימי המלכים המנהג הקדום לתת את זכות המשפט והעונשין בידי זקני הקהל. סוד הזקנים הוא שהיה שופט את בני העיר. השופטים נוהגים היו להתכנס לישיבותיהם לפני „שער העיר", כלומר בשכונה ראשונה שבמבוא העיר — סמל הסומביות של בית הדין; המנהגים הדתיים הכרוכים במשפט, למשל השבועה, היו נעשים בבמה או במקדש. בצד הזקנים היו גם הכהנים והלויים משתתפים בעשית דין[3]. מתחלה היתה השתתפות זו מצומצמת בסוג מיוחד של משפטים ורק לאחר זמן, עם תגבורת הכהונה, נתרחבה ההשתתפות ביותר. מכיון שהמשפט בימים ההם לא היה על־פי רוב נבדל מן השלטון היו הזקנים בדרך כלל גם מושלים בערים. המלך היה לפעמים נמלך עמהם בעסקי־מלכות השובים, למשל בענין מלחמה או שלום[4].

דיני ממונות ודיני נפשות שבתקופה הנידונה היו עולים בערכם על המשפט הקדום. מנהג גאולת־הדם, שעל פיו רשאי היה קרובו של הנרצה לרדוף אחרי

---

[1] דברים ט"ו, ג'; כ"ג, ד'–ט' כ"א.

[2] שמות כ', י'; כ"ב, כ'; כ"ג, ט' ואילך; דברים י', י"ח–י"ט; י"ד, כ"ט; ט"ז, י"א ואילך; כ"ה, י"ג ואילך; כ"ו, י"א ואילך.

[3] מלכים א' כ"א ח', י"א; דברים י"ז, ח' ואילך; י"ט, י"ב, י"ז; כ"א, ב', ה', י"ט; כ"ב, ט"ו; כ"ה, ז' ואילך.

[4] מלכים א' כ', ז' ואילך („זקני כל הארץ"). מלכים ב' ו', ל"ב; י', א'

הרוצח ולהמיתו בעצמו, עדיין קיים היה בעם (כמו שהוא קיים עד היום בין הערביים בארץ ישראל). אבל החוק המתיק הרבה את האכזריות שבמנהג זה. אם היה הרוצח שוגג, יכול היה לבצוא מפלט באחד המקדשים בקרנות המזבח, או בערי מקלט מיוחדים לדבר, שבהן אסור היה ל„גואל־הדם" לנגע בו לרעה; אולם רוצח במזיד אומרת התורה „מעם מזבחי תקחנו למות". כמו כן נאסר לנקום בבנים חטא אבותיהם, והכתוב מעיד על אמציה מלך יהודה: „ויך את עבדיו המכים את המלך אביו ואת בני המכים לא המית"[1]. במשך הזמן עבר תפקיד הנוקם בדיני נפשות מן היחיד אל הצבור ואל עושה רצונו — בית הדין. רק במקרים יוצאים מן הכלל היה בית הדין נוהג כחוק הקדמון: „עין תחת עין, שן תחת שן, נפש תחת נפש". על פי רוב היה החוטא נענש בקנס. עבירות דתיות חמורות, וכן גם קללת אלהים ומלך, היו נענשות בעונש מות. אחת הצורות הקדימות של מיתת בית־דין היתה סקילה באבנים מחוץ לעיר בפני קהל ועדה ובהשתתפותם[2].

המשטר הצבאי של מלכות ישראל ויהודה לבש בימי המלכים צורת קבע. בשעת מלחמה היו מגייסים כמלפנים את כל „נושא חרב", אבל כבר היה קיים גרעין של צבא תמידי. גרעין זה נתהוה מגדודי שומרי ראש המלך, אנשי־מלחמה מנוסים או „גבורים" מתנדבים, שמלאו תפקיד חשוב בימי המלכים הראשונים, שאול ודוד. לאחר זמן הונהגה תחת עבודת־הנדבה חובת־צבא לבחורים ממשפחות בעלות נכסי דלא ניידי. גם תכסיסי הזיון והגנת הארץ נשתבחו. עם גידול הכח הצבאי של הממלכה נתרבה מספר ערי המבצר בעלי מצב צבא. בימי אחאב היו ראשי הגלילות מחזיקים גדודים של צעירים מלומדי מלחמה, המה „נערי שרי המדינות" שהיו יוצאים למלחמה בדבר המלך. פקידי הצבא הללו היו הולכים בראש העם המזוין. בתקופת סור אפרים מעל יהודה היו בני ישראל ממעטים להלחם מלחמות תגרה לשם כבוש ארצות זרים, אבל מלחמות־מגן היו שכיחות מאד מפני האלמות והעושק שהיו שוררים בימים ההם ביחוסים שבין המדינות[3].

שלטון המלוכה, שנתחזק מתוך הצורך לחבר את העם כלפי שונאיו מחוץ, היה מתחלתו בעיקר שלטון צבאי. המלך היה מנהיג גם לעם היוצא למלחמה

---

[1] מלכים ב׳ י״ד, ו׳; ועי׳ שמואל ב׳ ג׳, כ״ז-ל׳; י״ד, ז׳ ואילך; כ״א, א׳ ואילך; שמות כ״א, י״ג-י״ד; במדבר ל״ה, י״א ואילך; דברים י״ט; שם כ״ד, ט״ז.

[2] שמות כ״א-כ״ב; מלכים א׳ כ״א, י״ג; ועי׳ במדבר ט״ו, ל״ה-ל״ו.

[3] מלכים א׳ כ׳, י״ד-י״ט; מלכים ב׳ י״א, ב׳; ט״ו, כ׳; ועי׳ במדבר א׳, ב׳ ואילך; כ״ו ב׳; שמואל א׳ ח׳, י״א-י״ב וסוף.

וגם לצבא התמידי. בימי מלחמות תגרה ומגן היו המלכים הולכים בראש העם. אולם ברבות הימים נתמזג טפוס המלך איש המלחמה עם טפוס המלך האזרח, המושל והשופט העליון. המלך היה ראש בית־הדין הגדול, ויש שהיו מגישים אליו לא רק את הדבר הקשה אלא גם דברי ריב פשוטים שבין אדם לחבירו[1].

פרטים על דרכי השלטון האזרחי של המלכים לא נשתמרו. כנראה לא היה השלטון מרוכז. בראש הערים והגלילות היו עומדים ה„זקנים" ו„שרי המדינות".

לשם החזקת חצר המלך היו נהוגים עוד מימי שלמה מסים וארגוניות. כנראה היו קיימים גם נכסי החצר או אחוזות המלך שהיו מכניסים הכנסה מסוימה. על עוזיהו מלך יהודה מסופר כי „מקנה רב היה לו ובשפלה ובמישור, אכרים וכורמים בהרים ובכרמל"[2]. כשנתרוקן אוצר המלך היו מלכי יהודה לוקחים כסף לצרכי מלחמה או לתשלום מס מאיצר בית המקדש בירושלים שהיו שמורים בו גם כספי־חסכון של העם כבקופות־החסכון של הממלכות בימינו (רחבעם, אסא, יהואש, אמציה, אחז).

בשני בתי ישראל לא היו המלכים שולטים בעריצות. אדרבה, היתה בשלטונם נטיה לעממיות. המלך היה נמלך בזקני העם בעת צרה (אחאב, יהוא). הנביאים היו מעיזים לומר למלכים את האמת בפניהם ומוכיחים אותם בפומבי על חטאותיהם (נתן, אחיה, אליהו, אלישע, עמוס, ישעיה). כשסירב נבות היזרעאלי לתת את כרמו למלך אחאב היה אחאב „סר וזעף", כי לא המנהג ולא החוק לא נתנו למלך את הזכות לקחת בזרוע את נכסי האזרח. רק איזבל המרשעת השיאתו לרצוח ולרשת. היא, הצידונית שנתחנכה ברוח העריצות של מלכי הקדם, לא הבינה את היסוד המוסרי של שלטון המלך בישראל ולגלגה על בעלה: „אתה עתה תעשה מלוכה על ישראל?"[3]. אבל העריצות לא הכתה שורש במלכי ישראל, והיוצאים מן הכלל מועטים הם. אפילו הנכרים היו אומרים „כי מלכי בית ישראל כי מלכי חסד הם"[4]. עריצים בעלי אלמות אנו מוצאים רק בין תופשי כסא המלכות (מנחם), כובן מאליו, כי מהפכות בבית המלכות לא עברו בלי אכזריות (יהוא).

בכמה מדינות קדומות היה המלך גם כהן גדול. ובכן גם מלכי ישראל הראשונים היו לוקחים להם תפקיד כזה: שאול ודוד „משיחי אלהים" היו

---

[1] שמואל ב', י"ח, ה' ואילך; ט"ו, ב'-ו'; מלכים א' ג', ט', ט"ז; מלכים ב' ו', כ"א; ח', ח'; ט"ו, ה'.

[2] דברי הימים ב' כ"ו, י'.

[3] מלכים א' כ"א, ז'.

[4] שם כ', ל"א.

מקריבים קרבנות בכבודם ובעצמם. לאחר זמן נשתמר תואר כהנים גדולים במקצת למלכי אפרים. ירבעם הראשון, כמסופר במקרא, היה עולה בעצמו על המזבח בבית אל; בימי ירבעם השני היה המקדש בבית אל נקרא „מקדש מלך ובית ממלכה". אבל ביהודה, מקום שלטון התורה והדת, לא הודו הכהנים בזכות הכהונה של המלך וכשהעיז עוזיהו פעם להקטיר בהיכל עורר רוגז רב[1].

§ 48. אמונה ודת.

„מו בכל הדתות הקדומות כן גם בדת הישראלית תפסו את המקום הראשון לא אמונות ודעות אלא צורות עבודת אלהים. על פי היצוניותה היתה עבודת יהוה מתחלתה דומה לפולחן עממי כנען וגם בימי סור אפרים מעל יהודה עדיין לא נקתה הדת ההמונית — ביחוד במלכות ישראל — מתערובת עבודה זרה. חוץ מ„מקדשי מלך" (ירושלים ביהודה ובית אל באפרים) היו קיימים בשני בתי ישראל עוד מקדשים אחרים. בערי יהודה היה העם מתאסף על יד המזבחות שעל ה„במות" ועובד שם ליהוה על פי נוסח קדום, שלא כעבודה בבית המקדש בירושלים, אבל מקדשים גדולים המתחרים עם המקדש הירושלמי לא היו בארץ ורוב מלכי יהודה לא נגעו בבמות לרעה[2]. אולם במלכות ישראל גדל הפיזור ביותר. חוץ ממקדש־המלך בבית־אל נמצאו מקדשים ליהוה בדן בשביל שבטי הצפון הרחוקים וגם בשומרון עיר המלוכה, בגלגל, במצפה, בשכם וערים אחרות[3]. העבודה לאלהים „על כל גבעה גבוהה ותחת כל עץ רענן" היתה מצויה כאן יותר מביהודה וקרובה היתה לפולחן האלילי ביותר. המזבחות בכפרים היו מוקמים על מקומות גבוהים, בצורת גל אבנים; על פי רוב היו נבנים בחורשות, תחת צל אלון, תמר או אשל. על יד המזבחות נמצאו סמלי־הקדושה העתיקים של ארץ כנען: מצבת אבן מפוארת או אשרה בצורת עמוד עץ מעובה כלפי מעלה, כמתכונת פסל עשתורת, היא האלהות של פריה ורביה (§ 11). כאן, בשעת משתה ושמחה בחברת נשים עדויות, נעשו מעשי זמה הכרוכים בעבודת עשתורת, והם שעוררו חמת הנביאים (הושע, בכמה מקומות). בקצת מקדשי מלכות ישראל היו עובדים לעגלי זהב[4], ואפילו בירושלים נמצאה אלהות בשם

---

[1] שמואל א׳ י״ג, ט׳; י״ד, ל״ד; שמואל ב׳ ו׳, י״ג ועוד; מלכים א׳ י״ב, ל״ב ואילך; עמוס ז׳, י״ג; דברי הימים ב׳ כ״ו, ט״ז ועוד.

[2] מלכים א׳ י״ד, כ״ג; ט״ו, י״ד; כ״ב, מ״ד; מלכים ב׳ י״ב, ד׳: „רק הבמות לא סרו עוד העם מזבחים ומקטרים בבמות".

[3] עמוס ה׳, ה׳; ח׳, י״ד; הושע ד׳, ט״ו; ט׳, ט״ו.

[4] מלכים א׳ י״ב, כ״ח ואילך; הושע ח׳, ה׳; י׳, ח׳; י״ג, ב׳ ועוד.

נחושתן, עשויה בצורת נחש הנחושת, שהיו מיחסים לה ריפוי חולים[1]. במלכות ישראל, בימי מלכי בית עמרי, היה פולחן־הכלאים של יהוה ובעל מתחרה עם הפולחן העממי של יהוה. בימי מלכי בית יהוא נרדף פולחן הבעל באכזריות יתרה, ואעפ״י שנתמעט פולחן זה נשתמרו כמה ממנהגיו בדת העממית.

הצורה העיקרית של עבודת אלהים היו הקרבנות. האדם הקדמון היה מתרצה אל אלהיו במנחה. חוץ מזה היתה הקרבת הקרבנות בישראל (כמו ביון של הומירוס) מכוונת לתכלית מעשית: בשר בעל החי, שהועלה מקצתו עולה לאלהים, נעשה ע״י כך טהור וכשר לאכילה. דם הקרבן היה נזרק כולו על המזבח, כי הדם אסור באכילה[2]. על המזבח היו מנסכים שמן ויין. אל המקדש היו מביאים גם את בכורי תבואת האדמה — דגן ופירות. המקדש והמזבח נחשבו למעון האלהים וסמוך להם נתקדשו כל מיני זבחי משפחה בקדושה דתית. ביחוד הצטיינו סעודות המצוה בשלש רגלים. שלשת החגים של עובד האדמה (§ 46) נעשו קימעא קימעא מועדים לשמחה של מצוה. התורה אמרה: „שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני יהוה אלהיך — ולא יראה את פני יהוה ריקם". בחג הפסח היה בשר קרבן הפסח נאכל ביחד עם המצות, סמל לבישולה של התבואה באביב. בחג השבועות, ימי הקציר, היו אוכלים „שתי הלחם", שנראה היתה מצותם חמץ דוקא. חג גדול במקדש היה חג האסיף, הוא חג הסוכות. מצותו היתה בפרי עץ הדר ובכפות תמרים, שהיו מביאים אל המקדש. בחגים הללו היה העם חוגג ושמח בהמון מסביב למקדשים ולמזבחות. כל משפחה אמידה היתה מזמינה לסעודתה עניים, אלמנות, יתומים וגרים. החגים הכפריים נהפכו לחגיגות דתיות, ויש שלבשו צורה של הוללות כדוגמת „הדיוניסיות" של היונים[3].

בכל מזבח ומקדש שרת כהן. קמעא קמעא ניטל הימנו התפקיד הקדום של אורים ותומים[4] וניתן לנביא, והכהן נעשה ממונה על עבודת אלהים בצבור. המשרתים בקודש היו מעלים את הקרבנות על המזבח ומקבלים את הלקם מכל קרבן. חוץ מזה היו מקבלים מאת באי המקדש מתנות מפרי האדמה. לאחר זמן נקבעה מתכונת המתנות הללו בדיוק על פי החוק. ביהודה היתה הכהונה עוברת

---

[1] מלכים ב׳ י״ח, ד׳.

[2] שמואל א׳ י״ד, ל״ב ועוד; ויקרא י״ז, י״ד; דברים י״ב, ט״ז.

[3] שמות כ״ב, י״ד ואילך; דברים ט״ז; ויקרא כ״ג ועוד. בשני הספרים האחרונים ניכרת המגמה המאוחרה להשאיל לחגים הללו תכונה היסטורית ודתית.

[4] בספורי המקרא שאחרי דוד כמעט לא נזכרו האפוד ואורים ותומים. יהושפט ואחאב דורשים לפני צאתם למלחמה על ארם רק בנביאים. נביאים מיוחדים היו ממונים לכך בחצר המלכות.

בירושה מאב לבן. לפי המסורת הקדומה התיחשו כל כהני יהודה לאהרן אחי משה משבט לוי. מימי שלמה המלך היתה הכהונה הגדולה במקדש שבירושלים עוברת בירושה בבית צדוק. במלכות ישראל קמו אחרי המהפכה הדתית של ירבעם בן נבט כהנים „מקצות העם אשר לא היו מבני לוי". ביחוד פסול היה יחוסם של כהני הבמות, מתווכי הפולחן העממי, שעל פי רוב חסרים היו גם את המדות התרומיות ההוגנות לכהונה[1]. כהני המקדש המרכזי בירושלים היו כמלפנים תופשי התורה, שומרי המסורת הקדושה והספרות הדתית. באמונות ודעות התחרו הנביאים בכהנים, אבל בהלכות ומנהגים היתה יד הכהנים על העליונה ודבריהם נשמעים: הם היו מורים הוראה לעם בין טהור לטמא במאכל, מודיעים לו כללי בריאות הגוף ורפואה[2]. ככהני עמים אחרים כן גם היו כהני ישראל בקיאים בחכמת הרפואה של הדור ומרפאים חולים ורק נביאים מועטים חקו אותם בבחינה זו (אליהו, אלישע). ע״ד מעשי המשפט של הכהנים כבר מדובר למעלה (§ 47).

חוץ מעבודת־אלהים הפומבית היו קיימים גם כמה מנהגים המושרשים באמונות עממיות קדומות וברבות הימים נתקדשו קדושה דתית. ביניהם נמנה גם מנהג המילה לילדים זכרים או מנהג חיתוך הערלה, שנקבע בימים קדומים כתרים בפני מחלות המין המצויות באקלים החם. כנראה אסור היה לבלתי־נמולים לשאת אשה ולבוא בקהל יהוה[3]. ל„אות ברית" בין אלהים וישראל נעשתה מצות המילה ודאי לאחר שהתחילו עמים אחרים מזלזלים בה ונשתמרה בישראל כדי להבדיל בינם ובין הערלים. מנהגי הלידה, הנשואין והמיתה היו פשוטים ותמימים. למת היו בוכים וסופדים בקול רם והיו מזמינים מקוננות שאומנותן בכך. לאות אבלות היו שמים על הראש אפר, לובשים שק והוגרים חבל. במושגי עולם הבא רבו ההזיות. מאמינים היו, כי המת נאסף אל אבותיו, כי יש משכן כללי למתים, הוא ה„שאול", מין מלכות־תחתיה, צלמות[4]. במנהגי העם נשתמרו שרידי פולחן־המתים הקדום בצורת „זבחי מתים"[5]. נוהגים היו גם להעלות מתים כדי לדרוש בהם את העתידות (שאול ובעלת האוב בעין־דור). החוק התנגד לאמונות־עם אלה בכל תוקף. כשפים וקסמים, האמונה בשדים וברוחות נחשבו

[1] מלכים א׳ י״ב, ל״א; י״ג, ל״ג; מלכים ב׳ כ״ג, ט׳, כ׳.

[2] דברים י״ז, ט׳ ואילך; י״ג, י׳; ויקרא י״ג-ט״ו.

[3] בראשית י״ז, י׳, כ״א, ד׳; שמות ד׳, כ״ה.

[4] בראשית ל״ז, ל״ה; ישעי׳ י״ד; ל״ח, י׳. ושגור בס׳ מלכים המקרא: „וישכב (מלך פלוני) עם אבותיו ויקבר" וגו׳.

[5] דברים י״ח, י״א; כ״ו, י״ד; תהלי׳ קי״ו, כ״ח.

לעבודת אלילים[1]. אבל דת יהוה, שנאצה את מנהגי האמונות התפלות, קלטה לתוכה כמה מהם אלא שהשאילה להם ערך וסמל אחר. כך נתכַשרו בודאי הסגולות השונות, שהשתמשו בהן קודם לכן כתרים בפני הרוחות הרעות — הציצית על ארבע כנפות הבגדים והטוטפות על המצח וכן גם המזוזות על המשקופים. במצוות התורה נהפכו כולם לדברים שבקדושה, שתכליתם לזכור את יהוה ואת מצוותיו[2].

בכל האמונות והדעות שבדת ישראל בתקופת שתי הממלכות אנו מוצאים תערובת השקפות שונות, נאצלות ומגושמות. ההמוני היה משיג את הדת לא כמחזיק בתורת הנביאים: הראשון ערבב בדת יהוה מושגים אליליים ומנהגי עבודה זרה; השני השתדל לנקות דת יהוה מכל סיגי האלילות. מן ההרכבה של שתי הנטיות הללו נצטרפה ההשתלשלות של דת ישראל. רעיון האל הלאומי או הארצי עדיין שליט היה בהשקפת־העולם של העם: יהוה הוא אלהי ישראל וישראל הוא עם יהוה; יהוה הוא מגן לאדמת ישראל ודבוק בה, שוכן הוא בתוך עמו. לפי השגת בני ישראל יהוה הוא אלהי עם ישראל כמו שכמוש הוא אלהי מואב או כמו שהבעלים השונים הם אלהיהם של עממי כנען, וחוג השפעתו מצומצם בגבולות העם והארץ[3]. ופולחן האל הלאומי הזה ניתן להתמזג עם עבודת אלהים אחרים. אבל קמעא קמעא נתפתחה ההכרה, כי יהוה עולה על האלהים הלאומיים של עמים אחרים, וכחו מתגלה לא רק בקורות עם אחד אלא גם במהלך החיים של כלל האנושיות. האלהים האחרים, אלילי העבודות הזרות ותמונות־האלהות למיניהן, הלכו ונטשטשו מפני הדר גאון יהוה[4]. אבל גם את יהוה עצמו היו מתארים בדרך הגשמה ומיחסים לו צורת אדם ויצרי אדם[5]. העם לא שחרר עצמו עדיין מן הציורים המגושמים של האלהות. אבל בני העליה עיניהם כבר נפקחו והם שהתחילו מטיפים, כי אין להשיג את יהוה

---

[1] שמות כ״ב, י״ז; ויקרא י״ט, כ״ו; כ׳, ו׳; ישעי׳ ח׳ י״ט.

[2] שמות י״ג, ט״ז; במדבר ט״ו, ל״ח-ל״ט; דברים ו׳, ח׳-ט׳; י״א י״ח; כ״ב, י״ב. ועי׳ „קדמוניות היהודים״ ליוסיפוס ב׳, ח׳, י״ג.

[3] הלא כה דברי דוד בברחו מפני שאול: „גרשוני היום מהסתפח בנחלת יהוה לאמר לך עבוד אלהים אחרים״ (ש״א כ״ו, י״ט). ועי׳ שמואל ב׳ א׳, כ״ה.

[4] סימן מובהק להתחזקות אמונת יהוה אנו מוצאים בהתמעטות מספר השמות ש„בעל״ בקרבם והתרבות השמות ש„יהוה״ בקרבם: יהואחז, יהושפט, יהורם, אחזיה וכו׳. בכתובות מימי אחאב שנמצאו בשומרון (עי׳ להלן § 50) מצויים עדיין שמות ש„בעל״ בקרבם. יש לשער כי אחרי ההרג הרב שעשה יהוא בעובדי הבעל היו הבעלים פוחתים והולכים בשמות אנשים.

[5] הציורים הגשמיים הללו נכנסו גם לתיאורים הדתיים והפיוטיים של ס׳ בראשית ושאר פרשיות התורה, אעפ״י שנתחברו בתקופה הנידונה ע״י בני עליה.

ע״י שום פסל ותמונה, שהוא גם האל הלאומי של ישראל וגם אל יחיד בעולם, בורא הטבע והאדם. במושג אלהי זה היתה כרוכה אצלם שיטה מוסרית שלמה: אלהים דורש מאת מאמיניו לא מצות אנשים מלומדה, אלא טוהר הלב וקיום היעודים המוסריים העליונים. לא הפולחן אלא המוסר הוא עיקר הדת ומרכזה. רעיון זה, שנביאי ישראל ויהודה הכריזו עליו שמונה מאות שנה לפני סה״נ, גרם לאחר זמן לשינויים עיקריים בהשקפת־העולם הדתית בישראל.

§ 49. התפתחות הנבואה.

הנבואה בצורתה הראשונה היתה חזיון משותף לישראל ולכמה עמים אחרים בארצות הקדם, ורק במדרגתה העליונה נעשתה להתגלות מקורית של היצירה הרוחנית בישראל.

המלה „נביא" בהוראת מגיד עתידות נמצאה בצורות שונות בכל הלשונות השמיות, מן האשורית ועד הערבית. בשם זה היו מכונים בני אדם, שהעם יחס להם כח מסתורי, כשרון מיוחד לראות את הנולד, לפתור את הסתום וממילא גם להורות דרך בתנועות עם ובמהפכות מדיניות. כשרון זה של הנביא היה כרוך במדרגה מסוימה של התפעלות דתית. והתפעלות זו בצירוף התעוררות לאומית בימי משבר היתה לכח משפיע בהליכות המדינה. וכאן הוא התחום המבדיל בין נביאים פשוטים למעולים, בין סתם מנחשים לחכמים מדיניים המתבוננים בהשתלשלות המאורעות.

תואר „נביא" בהוראתו הצבורית ניתן ראשונה למנהיגה הלאומית שבימי השופטים — לדבורה[1]. בספור המקראי ע״ד פעולת „אשה נביאה" זו וכן גם בשירתה נשקפת נפש נלהבת השואפת להגשמת האחדות הלאומית וקוראת לשבטי ישראל להתגבר בכח זה על האויב.

מורכב מזה הוא תפקידו של שמואל, העומד על גבול שתי תקופות — של השופטים והמלכים. ספורי המקרא מתארים אותו בשלש המדרגות של הנביאות: מתחלה באים אל שמואל כבוא אל „איש אלהים" (עושה נפלאות), לדרוש לאתונות האובדות של אבי שאול; אחר כך הוא הולך בראש „חבל נביאים"

---

[1] משה אינו בא בחשבון, שהרי נקרא „נביא", כנראה מן הכתוב דברים ל״ד, י׳, רק במובן הכללי של מחוקק חוזה אלהים שקבל את תורותיו מפי הגבורה. כנגד זה מודגש בפרשת בלעם הנכרי, כי אין הנבואה שורה עליו אלא מתוך התפעלות שלא מדעת: „נאום בלעם בנו בעור ונאום הגבר שתום העין, נאום שומע אמרי אל אשר מחזה שדי יחזה נופל וגלוי עינים" (במד׳ כ״ד, ב׳-ג׳ פ״ו—פ״ז).

המתנבאים מתוך התפעלות דתית; לבסוף הוא ממליך את שאול ונעשה ראש המדברים באותה מהפכה מדינית, שיצרה את המלוכה בישראל. בספורי המקרא מכונה שמואל „רואה", כלומר צופה לעתיד, והכתוב עצמו מפרש: „כי לנביא היום יקרא לפנים הרואה"[1]. המסורת העממית ראתה איפוא בשמואל את שני הטפוסים הנביאיים כאחד: סתם מנבא ומנחש וגם חובב נלהב של עמו ודַבָּר רוחני לאומה. נביא זה שולח את שאול, העתיד להיות מלך, אל אנשי סודו בדברים האלה: „ויהי כבואך שם העיר (גבעה) ופגעת חבל נביאים יורדים מהבמה ולפניהם נבל ותוף וחליל וכנור והמה מתנבאים, וצלחה עליך רוח יהוה והתנבית עמם ונהפכת לאיש אחר"[2]. כאן מובע בבהירות יתרה צד ההתפעלות הדתית והלאומית שבנבואה, המשפיעה על נפש השומע ומוכשרת להפוך אדם מן השוק ל„נביא", זאת אומרת לקנא נלהב ולוחם.

בימי דוד נראות לנו מבעד הערפל דמויות שני נביאים — נתן וגד, הראשון מוכיח את המלך על חטאו וממשל את המשל על כבשת הרש ובאותה שעה הוא גם נביא חצר־המלכות וחבר למפלגה מדינית[3]. השני מכונה בתואר „חוזה המלך" והוא יועץ ומזהיר את המלך בשם יהוה[4]. בימי שלמה קם נביא־מוכיח ומטיף לרבים, אחיה השילוני, שנטה מתחלה אחרי ירבעם המורד בשלמה, אבל אחר כך נקעה נפשו מבחירו[5]. אחריהם באו כמה נביאים שלא זכו לפרסום (שמעיה „איש האלהים" בימי רחבעם, חנני „הרואה" בימי אסא, יהוא בן חנני בימי בעשא ועוד), שהשתתפו כנראה בתנועות המדיניות של חמשים השנה הראשונות לאחר התפלגות הממלכה[6].

התפקיד החברתי של הנביאים בא לידי גילוי נמרץ בימי אליהו ואלישע. חיי שניהם מעוטפים בצעיף האגדה העממית, המבקשת לראות את גבוריה כרואות עושי נפלאות ומגידי עתידות, כפי ההוראה הקדומה של המלה „נביא". אבל באותם מספורי המקרא שבהם הושקעו היסודות הללו של האגדה העממית בולטות לעין התכונות הדתיות והמדיניות שבפעולת שני הנביאים. שני הנביאים הללו שבמלכות ישראל חלקו ביניהם תעודה מסוימה וכל אחד קיים את המוטל עליו. אליהו נלחם במסירות נפש כלפי הכלאים הדתיים וכלפי ההשתררות של

---

[1] שמואל א' ט', ט'.

[2] עי' שם י', ה'–ו'.

[3] שמואל ב', ז', ב' ואילך; י"ב; מלכים א' א', ח' ואילך.

[4] שמואל א' כ"ב, ה'; שמואל ב' כ"ד, י"א ואילך; דברי הימים ב' כ"ט, כ"ה.

[5] מלכים א' י"א, כ"ט; י"ד, ב' ואילך.

[6] מלכים א' י"ב, כ"ב; ט"ז א', ז'; מלכים ב' ט"ז, ז' ואילך.

המלך אחאב; אלישע התרים כלפי כל בית־עמרי, המשפיק בילדי נכר, ובעטיו נשמד כל בית המלכות. שני האישים הללו מוקפים סיעה של „בני הנביאים", שממלאים לפעמים שליחות מדינית השובה, כמו למשל במהפכת יהוא[1]. מתוך אותן החבורות יצאה המחאה הדתית והמוסרית כלפי הצופים והחוזים הפחותים, מתרוצצים לא רק „נביאי יהוה" עם „נביאי הבעל", אלא גם „נביאי האמת" עם „נביאי השקר"; מצד זה מגיני־עם נעלים, המכריזים על האמת בפני הממשלה והצבור, ומצד זה מגידי בעלטה לשם פרנסה, שעליהם נאמר: „הנושכים בשניהם וקראו שלום, ואשר לא יתן על פיהם וקדשו עליו מלחמה"[2]. דוגמא להתרוצצות כזו ראינו למעלה (§ 36) במעשה מיכיהו בן ימלה וצדקיהו בן כנעני בחצר אחאב[3]. הריב עם „נביאי השקר" נמשך והולך עד חורבן שני בתי ישראל[4].

במאה השמינית בא שינוי נמרץ בהתפתחות הנבואה. קם טפוס של נביא חדש ומעולה, נביא מורה ומדריך, מטיף מדיני השואף לשנות את המשטר הדתי והחברתי על יסוד יעודים מוסריים נעלים. אין הוא עושה נפלאות כדי למשוך לב העם, אין הוא משתמש בדברי חידות של אורים ותומים, אלא מביע בהתלהבות לוקחת נפשות את האמתיות הדתיות, המוסריות והמדיניות. הנביאים החדשים מדברים בלשון מיוחדת, שבה התפעלות של נואם ממוזגה עם השתפכות הנפש של משורר, המליצה עם השירה. נאומי אנשי הרוח הללו נרשמו בידי עצמם או בידי שומעיהם והגיעו אלינו בתוך שאר השרידים הספרותיים של תקופת הנבואה. הנבואה הקדומה שבעל פה נהפכה, עם התעלות המצב הרוחני של העם, לנבואה שבכתב. על הנביאים הראשונים מטפוס חדש זה נמנים **עמוס והושע** במלכות ישראל, **ישעיה ומיכה** במלכות יהודה.

בשני רעיונות עיקריים ניכרת השיטה הנבואית החדשה: 1) במושג **אלהי העולם**, 2) בא־דות־האל **המוסרית**. במשאותיו של עמוס מורגש ראשונה המעבר מן המושג הלאומי של יהוה אל העולמי. לפי השקפתו של הנביא יהוה מושל לא בקורות ישראל בלבד, אלא בקורות כל העמים. אין הוא אלהי עמו בלבד, כאחד הבעלים או ככמוש, אלא גם אלהי העולם ההותך גורלה של כל האנושיות. „הלא כבני כושיים אתם לי, בני ישראל — נאום יהוה; הלא את ישראל העליתי מארץ מצרים ופלשתיים מכפתור וארם מקיר" (עמוס ט', ז'). זאת אומרת, כי אותו האל עצמו, שהנחיל את ישראל הנודד בארץ כנען, נתן

[1] מלכים ב' ט', א' ואילך.
[2] מיכה ג', ה'.
[3] מלכים א' כ"ב, ח' ואילך.
[4] עי' ירמיהו, פרקים כ"ו-כ"ג.

ליוצאי איי יון, לפלשתים, נחלה בארץ פלשת, ולארמיים — בסוריא. אלהים שוקד לטובת כל העמים. אף הנביא סבור, כי ישראל הוא העם הנבחר, אבל דוקא עם נבחריו אלהים מדקדק ביותר. „רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה, על כן אפקוד עליכם את כל עונותיכם" (שם ג', ב'). עמוס מוציא מסקנא נכונה מרעיון אלהי העולם: הוא מנבא גם לעתידות העמים האחרים שנראו בימים ההם על שמי ההיסטוריה הישראלית. בשם יהוה הוא מאיים בעינשים קשים על כל הארצות והעמים: דמשק, צור, אדום, עמון, מואב — ביחוד על חטאותיהם המוסריות. אלא בעוד שהעמים עובדי האלילים צפויים לעונשין רק על מעשי אכזריותיהם במלחמותיהם עם שכניהם, ישראל ויהודה נידונים על כל מעשיהם הפרטיים כנגד הצדק והמוסר העליון בחיי הצבור והיחיד (שם פרק א' ופרק ב'). פשעי יהודה נכללים בתוכחה קצרה: „על מאסם את תורת יהוה וחוקיו לא שמרו", ופשעי ישראל: „על מכרם בכסף צדיק, ואביון בעבור נעלים, השואפים על עפר ארץ בראש דלים, ודרך ענוים יטו". עמוס מתמרמר על העושק ההבריתי וצוות: „הוי השאננים בהר ציון והבוטחים בהר שומרון... השוכבים על מטות שן וסרוחים על ערשותם, ואוכלים כרים מצאן ועגלים מתוך מרבק, הפורטים על פי הנבל, השותים במזרקי יין וראשית שמנים ימשחו — ולא נחלו על שבר יוסף" (עמוס ו', א'—ו'). גם אל בנות מרום עם הארץ פונה עמוס בדברים קשים כגידים: „שמעו הדבר הזה, פרות הבשן אשר בהר שומרון, העושקות דלים הרוצצות אביונים, האומרות לאדוניהם: הביאה ונשתה!.. הנה ימים באים עליכם ונשא אתכם בצנות ואחריתכן בסירות דוגה" (שם ב' א'—ב').

הטוב והצדק אינם בעיני הנביא דברים נבדלים מן הדת, אלא הם הם עצמותה. עמוס משנה את הערכים שינוי גמור: לא עבודת אלהים או המנהג, אלא ההשתלמות המוסרית — היא תכלית הדת. הנביא מלגלג על החסידות החיצונית של בני ישראל ואדיקותם במנהגים ובשם אלהים הוא אומר: „שנאתי מאסתי חגיכם ולא אריח בעצרותיכם, כי אם תעלו לי עולות ומנחותיכם לא ארצה ושלם מריאיכם לא אביט; הסר מעלי המון שיריך וזמרת נבליך לא אשמע! ויגל כמים משפט, וצדקה כנחל איתן" (שם ה', כ"א ואילך). ובהגיעו למרום ההתפעלות הנבואית, הוא קורא: „הנה ימים באים... והשלחתי רעב בארץ: לא רעב ללחם ולא צמא למים, כי אם לשמוע את דבר יהוה. ונעו מים עד ים, ומצפון ועד מזרח ישוטטו לבקש את דבר יהוה, ולא ימצאו" (ח', י"א ואילך).

בימי השלוה של ירבעם השני כבר ניבא עמוס ל„יום יהוה" הממשמש ובא ועתיד להביא שואה על ישראל, ובודאי נתכון לסכנה הצפויה מאשור. הנביאים משולים, לדברי היסטוריון אחד, לאותם העופות המבשרים קרבת הסער.

תמיד היו מרימים קולם סמוך לפני זעזועים היסטוריים גדולים ומעוררים את לב העם. לעיני הנביאים שקמו אחרי עמוס כבר באה הצרה בכל מוראותיה. הושע הנביא ראה את צבא אשור עולה על מלכות ישראל והרגיש את פרפוריה של מולדתו הנחרבת. צרת האומה הכבידה על רוחו ועכבה את מעופו למרומי המחשבה המקיפה את העולם כולו. כרופא על יד ערשו של חולה מסוכן ציין בצער עמוק את סבות המחלה ועורר את לב העם להסירן. עיקר סבתן של כל הצרות שבאו על שומרון הם, לפי דבריו, הנדנודים הרוחניים והתעיות הדתיות. משוה הוא את ישראל לאשה סוטה, העוזבת את אישה, הוא יהוה, ורצה אחרי מאהביה, הם הבעלים. יהוה מתקצף על הבוגדת ובכל זאת הוא אוהב אותה ומצפה לתשובתה. הליכה זו אחרי הבעלים אין פירושה עבודת אלהים אחרים, שכנראה לא היתה שכיחה בימים ההם בישראל; ודאי נתכוין הנביא לצורות האליליות שלבש פולחן יהוה במלכות ישראל. קובל הוא על פסלים ותמונות של אלהות, על שכרות ופריצות בשעת עבודת אלהים, על הכהנים החטאים הרודפים שלמונים. „עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו, כי רוח זנונים התעה ויזנו מתחת אלהיהם; על ראשי ההרים יזבחו ועל הגבעות יקטרו, תחת אלון ולבנה כי טוב צלה... ואל תבואו הגלגל, ואל תעלו בית און [כנוי של גנאי לבית אל]... זנח עגלך שומרון — והוא חרש עשהו ולא אלהים הוא, כי שבבים יהיה עגל שומרון“ (הושע ד׳, י״ב ואילך; ח׳, ה׳—ו׳).

למראה הנסיסה הקשה של ישראל מזכיר הושע לעם את נעוריו, ימי יציאת מצרים ונדודי מדבר סיני, מקום שם נכרתה הברית הראשונה בין אלהים וישראל. „כענבים במדבר מצאתי ישראל, — אומר אלהים מתוך ג׳ונו של הנביא, — כבכורה בתאנה בראשיתה ראיתי אבותיכם“ (ט׳, י׳). אהבה רבה של אב לבנו נשמעת מדברי ההוראה של יהוה: „כי נער ישראל ואהבהו וממצרים קראתי לבני... ואנכי תרגלתי לאפרים, קחם על זרועותיו... איך אתנך אפרים, אמגנך ישראל?... נהפך עלי לבי, יחד נכמרו נחומי; לא אעשה חרון אפי, לא אשוב לשחת אפרים, כי אל אנכי ולא איש“ (י״א, א׳-ט׳). ומתוך שפעת אהבה וסליחה בא הנביא לידי אמונה בתחיה רוחנית ומדינית של ישראל לעתיד לבוא. וראוי לתשומת לב, כי בחזיונות שני נביאי ישראל — עמוס והושע — תחית מלכות ישראל כרוכה בבכורת יהודה ובית מלכותה. עמוס מדבר על הקמת „סוכת דוד הנופלת“ (עמוס ט׳, י״א); והושע מציג לאפרים השובב את יהודה ה„רד עם אל“ למופת ומנבא כי באחרית הימים „ישובו בני ישראל ובקשו את יהוה אלהיהם ואת דוד מלכם“ (הושע ג׳, ה׳; ד׳, ט״ו; י״ב, א׳). תיקף המצב של יהודה ושל שני עמודיה התיכניים — מלכות בית דוד ובית המקדש שבירושלים — נתן תקוה

בלב הנביאים, כי כל האומה תוָשע לכשתתאחד וירושלים בראשה. לקיום תקוה זו נלחם כל ימיו הנביא הירושלמי ישעיה בן אמוץ, אחד מגדולי הנביאים ביהודה[1].

ישעיה קם על גבול שתי תקופות, בשעה שהמחצית האחת של עם ישראל הלכה ונחרבה, והשנית חרדה לעתידותיה בימי הסער. בתוך קול שאון המלחמות שהקיפו את כל קדמת אסיא, בתוך התפוררות הממלכות והעמים, קרא נביא גדול זה את האומה היהודית לאומץ־רוח ולהתחדשות פנימית. לא רק בדיבור פה, אלא גם במעשים השתתף ישעיה במפעל ההתחדשות, שהציל את יהודה מגזר־דינה של מלכות הצפון. ישעיה היה, כנראה, מבני מרום עם הארץ והיה קרוב למלכות. עמקנות של חכם והתלהבות של משורר נתמזגו בו עם מעשיות וחריצות של עסקן מדיני. החזון הראשון, שגילה לישעיה את תעודתו הקדושה, היה בשנת מות המלך עוזיהו, אבל בתפקיד מדיני יצא רק בתחלת ימי ממלכתו של אחז (להלן § 44). בשעה שירושלים, שרויה היתה בפחד מפני צבאות ארם ושומרון של מלכי הברית רצין ופקח, אמץ הנביא את לב העם והשקיט את רוחו הסוער של אחז, שהיה מפקפק אם להגן על עיר־המלוכה בפני הצרים או להכנע מפני אשור. פעם אחת יצא ישעיה לקראת אחז אל תעלת הברכה העליונה, מקום שם התבונן המלך אל המצור, ואמר לו: „השמר והשקט, אל תירא ולבבך אל ירך משני זנבות האודים העשנים האלה: רצין וארם ובן רמליהו". ישעיה שהיה בקי במצב המדיני הכללי צופה היה מראש, כי מלכי הברית יהיו מוכרחים לצאת מיהודה וכי ארצותיהם תפלנה בידי מלך אשור. ואף־על־פי־כן לא הסכים להחלטתו של אחאב למסור את יהודה לאפיטרופסות האשוריים. הכנעתו של אחז, שקיבל מרותו של תגלת פלאסר, העליבה את רגשות הנביא. ברית זו עם מלכות אשור העריצה, פטיש הממלכות הקטנות הכפופות לה, עון פלילי היה בעיני הנביא. לדעתו לא היתה יהודה זקוקה להכנים ראשה בפוליטיקה הסוררת של ממלכה אדירה, הבולעת תחלה את האומות הקטנות ואח״כ סופה להורבן; מוטב לעם יהודה לשכון לבדד ולעסוק רק בהתחזקות ובהשתלמות פנימית. ישעיה הראה על התחלת ההורבן במלכות ישראל ואיים גם על יהודה בגזר־דין כזה. מלכות ישראל נעשתה משחק לכחות האיתנים המדיניים, וזהו גם סופה של מלכות יהודה אם לא תפנה אל היסודות הנצחיים והרוחניים של חייה הלאומיים. בקורות העמים רואה הנביא התגלות רצון עליון: „אשור שבט אפי... היתפאר הגרזן על החוצב בו? אם יתגדל המשור על מניפו?" (ישע' י', ה'–ט"ו). חוק המוסר

[1] על נבואתו של ישעיה נסכים רובם ככולם של ל״ט הפרקים הראשונים מס׳ ישעיה. הפרקים מ׳–ס״ו של ספר זה הם משאות של נביא אחד – או כמה נביאים – מימי גלות בבל ושלטון פרס.

הוא המכריע בדברי ימי עולם; הממלכות התקיפות אינן אלא כלים שמשתמש בהם המשפט העליון לקיים את נזר־הדין על הנידונים למיתה; רק העמים הצדיקים ההולכים בדרכי המוסר העליון יֵצאו זכאים בדין זה.

בימים שבין התבוסה הראשונה והאחרונה של מלכות ישראל (733—720) ניבא ישעיה לחורבן שומרון בדברים קשים ונמרצים: „הוי עטרת גאות שכורי אפרים וציץ נובל צבי תפארתו אשר על ראש גיא שמנים [שומרון] הלומי יין; הנה חזק ואמיץ לאדני [אשור]: כזרם ברד, שער קטב, כזרם מים כבירים שוטפים הניח לארץ ביד: ברגלים תרמסנה עט־ות גאות שכורי אפרים... ביום ההוא יהיה יהוה צבאות לעטרת צבי ולצפירת תפארה לשאר עמו [יהודה]" (כ״ח, א׳—ו׳). החובב הנלהב של יהודה השלים עם חורבן שומרון שהוכרח לבוא בעקב סורה מדרכי־האומה הכללית ומדרך הישר בדת ובמוסר. אבל גם יהודה לא נקתה בעיניו ואף היא סופה כסוף שומרון אם לא תשוב לדרך הצדק. מתמרמר הוא הנביא על שלות בני ירושלים לאחר שנכנעו למלך אשור: „שמעו דבר יהוה אנשי לצון מושלי העם הזה אשר בירושלים! כי אמרתם כרתנו ברית את מות ועם שא־ל עשינו חוזה, שוט שוטף כי יעבר לא יבואנו, כי שמנו כזב מחסנו ובשקר נסתרנו... וכֻפר (כמ״בן „ותופר") בריתכם את מ־ת והזותכם את שאול לא תקום, שוט שוטף כי יעבר [אשור] והייתם לו למרמס" (שם י״ד—י״ח).

התמרמרות רבה נשמעת בדברי ישעיה, כשהתחיל אחז הנגרר אחרי תגלת פלאסר להנהיג ביהודה מנהגים אשוריים, חקוי לעבודת האלילים, פריצות ועושק— כל אלה מכעיסים את הנביא תמרורים. „איכה היתה לזונה קריה נאמנה!" — כך הוא משתמש לנכי ירושלים במשל שהמשיל בן־דורו על שומרון — „מלאתי משפט, צדק ילין בה, ועתה מרצחים! שָׂריך סוררים וחברי גנבים, כולו אוהב שוחד ורודף שלמונים, יתום לא ישפוטו וריב אלמנה לא יבוא אליהם" (א׳, כ״א—כ״ג). הנביא קובל בעוז על המתעשרים מתוך עושק: „הוי מגיעי בית בבית, שדה בשדה יקריבו עד אפס מקום, והושבתם לבדכם בקרב הארץ! הוי משכימי בבקר שֵׁכר ירדופו, מאחרי בנשף יין ידליקם, והיה כנור ונבל תוף וחליל ויין משתיהם — ואת פועל יהוה לא יביטו ומעשה ידיו לא ראו" (ה׳, ח׳—י״ג). בשאט נפש מדבר הנביא על תאות נשי ירושלים למותרות ולבגדי פאר: „יען כי גבהו בנות ציון ותלכנה נטויות גרון ומשקרות עינים, הלוך וטפוף תלכנה וברגליהם תעכסנה— ושפח אדני קדקוד בנות ציון ויהוה פתהן יערה" (ג׳, ט״ז—י״ז). כעמוס כן גם ישעיה מוכיח את העוברים על חוקי הצדק והיושר שבין אדם לחברו ומשתדלים רק לצאת ידי חובתם לאלהים בזבחים ובתפלה: „למה לי רוב זבחיכם, יאמר יהוה... כי תבואו לראות פני, מי בקש זאת מידכם רמוס חצרי? לא תוסיפו

הביא מנחת שוא! קטורת תועבה היא לי; חדשיכם ומועדיכם שנאה נפשי; גם כי תרבו תפלה אינני שומע. ידיכם דמים מלאו; רחצו, הזכו, הסירו רוע מעלליכם מנגד עיני, חדלו הרֵעַ! למדו היטב. דרשו משפט, אשרו חמוץ, שפטו יתום, ריבו אלמנה!" (א', י"א–י"ז). לפני אלפים ושש מאות שנה נשמעה קריאה נלהבה זו לאמת ולצדק — והיא חדשה היום כביום יציאתה מפי הנביא.

ברוח זו התנבא גם בן דורו — ואולי תלמידו — של ישעיה, הנביא מיכה ממרשה. מצדיק הוא את הדין על שומרון, אבל מוכיח הוא גם את ירושלים: „חטאת היא לבת ציון, כי בך נמצאו פשעי ישראל" (מיכה א', י"ג). מיכה בא להזהיר את עם יהודה ומלכו מפני „חוקות עמרי וכל מעשה בית אחאב" (ו', ט"ז). בלב רגש מתחנן הוא, כמו הושע, אל כלל האומה ומזכיר לה את קורותיה ממצרים ועד הנה: „ריב ליהוה עם עמו ועם ישראל יתוכח: עמי, מה עשיתי לך ומה הלאיתיך? — ענה בי! כי העליתיך מארץ מצרים ומבית עבדים פדיתיך?" (ו', ב'–ד'). כחו של המשא הנבואי גדול היה בשיטה זו של למוד דברי הימים הלכה למעשה, בהבאת דוגמאות היסטוריות לרעיון, כי החוק המוסרי הוא החותך את גורל העמים, והחוק הזה אומר: סוף הנצחון לבוא לא לכח הגופני אלא לכח הרוחני והמוסרי ולאותו העם שיש בו כח זה.

שני נביאי יהודה, ישעיה ומיכה, בני דורו של חורבן שומרון, זכו לראות בחייהם את הסימנים הראשונים לתחית ארץ מולדתם. „שארית ישראל". עוד בשנים האחרונות להיי אחז הוברר תפקידו המתקן של יורש הכסא בן־המלך חזקיה, שבו תלתה הכת הלאומית של הנביאים את תקוותיה.

§ 50. כתב ולשון; המקורות הראשונים של הספרות המקראית.

לשון בני ישראל הקדמונים נמנית על הקבוצה העברית של הלשונות השמיות. כמו שעם ישראל נבדל מתוך הקבוצה „העברית" של הגזע השמי. הלשון העברית, הקרובה לאשורית ולארמית, התפתחה כנראה, בימי ישיבת ישראל בארץ כנען, בהשפעת הלשון הכנענית־צידונית[1], וקורבת הלשון העברית לצידונית (לפיניקית) תוכית. בטהרתה נשתמרה הלשון העברית ימים רבים גם בקרב שאר העממים מבני ה„עברים": מואב, עמון ואדום. בנוגע למואב מעידה על כך מצבת־הזכרון של המלך מישע מן המאה התשיעית לפני סה"נ (§ 37). במלכות ישראל ובמלכות יהודה השתמשו בלשון זו עד גלות בבל; ביהודה נקראה הלשון במאה השמינית „יהודית" בנגוד ל„ארמית" או אשורית, שהמון

[1] עי' „שפת כנען", ישעיה י"ט, י"ח.

העם לא הבינה, ורק יחידים שהשתתפו במשא ומתן שבין המדינות היו מכירים בהן. יש ידים לשער, כי בין יושבי גלילות שונים היה קיים הבדל במבטא המלים. בני אפרים, למשל, היו מבטאים סמך במקום שין („סבולת" תחת „שבולת"; שופטים י״ב, ו׳). יתכן, שהיו קיימים גם דיאלקטים או סעיפי־לשון, שהיו מבדילים בין הצפון והדרום. אבל בספרות הקבועה לא ניכרו סימני הבדלים כאלה. שפת התורה, הנביאים ושאר ספרי המקרא היא בלשון הספרות הכללית של העם.

מלאכת הכתב נתפתחה בישראל מימים קדמונים. מתחלה השתמשו, כנראה, בלשון הבבלית, שהיתה מתהלכת בקדמת אסיא במשא ומתן שבין המדינות, ובכתב היתדות האשורי, שהיה נוהג במאות הי״ד והט״ו לפני סה״נ גם בכנען (מכתבי מלכי כנען שנמצאו בתל־אמרנה ובתענך; ועי׳ למעלה § 1). הכתבים הדתיים הראשונים של בני ישראל והתעודות הרשמיות נכתבו אולי בכתב היתדות על גבי אבנים או חרסים[2]. במאה הי״א לערך קם בכנען האלפבית בעת ובעונה אחת בצידון ובישראל, אבל עוד ימים רבים התחרה כתב היתדות עם הכתב החדש[3]. קמעא קמעא דחה האלפבית הנוח לכתיבה ולזכרון את כתב היתדות[4]. אלפבית זה נשתמר בכתובות עבריות אחדות מן המאה התשיעית והשמינית שנמצאו עד כאן בארץ ישראל. הכתובות הקדומות ביותר, שנמצאו בחורבות שומרון, הן מימי המלכים עמרי ואחאב ונכתבו בכתב ולשון עברי, בדיו ב„שבט סופר" ע״ג חרס; בהן נרשמו שמות האנשים והמקומות ששלחו מס לחצר המלך: יין, שמן וכיוצא בזה. בת אותו הדור היא גם הכתובת העברית הגדולה על גבי מצבת־הזכרון של מישע מלך מואב (משנת 840 לערך), שבה המלך מתנה באריכות את גבורת שחרור ארצו מעול מלכות עמרי (עי׳ למעלה § 37). כתובות קצרות נשתמרו גם על הותמות אחדות; הקדומה שבהן היא חותמת „שמעיה

---

[1] מלכים ב׳ י״ח, כ״ו כ״ח; ישעיה ל״ו, י״א-י״ג: שרי ירושלים מבקשים את שלוחי מלך אשור המדבר בפומבי: „דַבר נא אל עבדיך ארמית כי שומעים אנחנו, ואל תדבר אלינו יהודית באזני העם".

[2] עי׳ למעלה § 10. המסורת מספרת ע״ד מרכז קדום לכתיבת ספרים בכנען העברית: שם העיר דביר שבנגב היה לפנים „קרית ספר" (שופטים א׳, י״א). דומה לשם העיר הצידונית של הפפירין והספרים „ביבלוס" (גְבָל שבמקרא), שעל פיה נקרא הספר ביונית „ביבליון".

[3] כן נראה משני לוחות החרס שנמצאו בארץ ישראל. בחפירות שבעיר גזר העתיקה, והם מכילים שני שטרי מכירה בכתב היתדות משנת 647-649.

[4] יתכן, שהאלפבית התיחס לכתב היתדות כיחס הכתב הדמוטי־העממי אל ההירוגליפים, הוא כתב החרטומים. יש ידים לשער, שכתב היתדות הוא הוא „מכתב אלהים", שהיה עפ״י הכתוב חרות על הלוחות (שמות ל״ב, ט״ז), והאלפבית הוא הוא „חרט אנוש" שבישעיה ח׳, א׳,

עבד ירבעם", שהיתה כנראה נושפנקא של לשכת המלך ירבעם השני; באמצעיתה מתוארת דמות אריה (נמצאה במגדו). כתובת עברית ברורה בעלת שורות אחדות נשתמרה בירושלים על גבי כותל נִקבת השלח, שנחפרה בסוף המאה השמינית בימי מלכות חזקיה (עי' למטה § 53). בכל ההבדלים שבצורות האותיות בכתובות הללו בולט בהן הטפוס העיקרי של האלפבית העברי, הקרוב מאד — ולפעמים דומה ממש — אל הפיניקי. בכתב העברי הקדמון השתמשו כמה מאות שנה יוצרי הספרות המקראית — הכהנים, הנביאים, סופרי הזכרונות והמחוקקים, עד שנשתכללו צורותיו בתקופה שלאחרי גלות בבל ונתקרבו לטפוס "האותיות המרובעות" הנוהגות עד היום בישראל (עי' למטה § 82). כותבים היו מתחלה על גבי "לוחות" או חרסים ולאחר זמן על פפּיר (גליון, נייר), שהיה מתגולל לאחר הכתיבה ונקרא בשם "ספר" או "מגילה".

הכתיבה באותיות הקלה את מלאכת הקביעה בכתב של המון מסורות שבעל־פה במקצועות הדת, החוק ודברי הימים. בכתב זה התחילו להשתמש הכהנים שומרי המסורת וגם סופרי המלכים ורושמי זכרונות. ואחר כך אחזה בכלי זה גם מחשבת הנביאים הנלהבת והיוצרת, משעה שלא יכלה להסתפק בדברים שבעל־פה. אפשר לומר בודאות, כי כל תקופת המלכים בדברי ימי ישראל היתה תקופת כתב וספרות, כמובן במדרגות שונות. ומה שנוגע לתקופה שקדמה למלכים אינו מן הנמנע, שכבר היו קיימים בימים ההם "לוחות הברית" בכתב היתדות, שבהם חרותים היו החוקים העיקריים או המצוות הדתיות הקדושות.[1]

ביחוד התפתחו הכתב והספרות בימי שני המלכים הגדולים דוד ושלמה. שניהם החזיקו "סופרים" ו"מזכירים", שרשמו כל הטעון כתיבה בעסקי השלטון, ובודאי העלו על הכתב גם את המאורעות של זמנם. אין ספק, כי בימי המלכים האחרים בשני בתי ישראל היו קורות העתים נכתבות בספרי זכרונות, שהרי ספר מלכים המאוחר נסמך בפירוש על מקורות מפורטים: "ספר דברי הימים למלכי ישראל" ו"ספר דברי הימים למלכי יהודה". עם התפתחות מלאכת הכתב התחילו רושמים בפרטות גם את המסורות הדתיות וההיסטוריות הקדומות שהיו שמורות עד כאן בזכרון מנהיגי העם או באגדות ושירים עממיים. השירים והאגדות היו כתובים בשני ספרים, שגם עליהם נסמכים ספרי התורה וסופרי דברי הימים: "ספר מלחמות יהוה" ו"ספר הישר" (יש מנסחים: "ספר השיר"). בספרים הללו נמצאו קינת דוד על מות שאול, שירת דבורה ושירים קדומים ע"ד נדודי ישראל במדבר בימי משה (שירת הבאר), נצחונם על האמוריים, כבוש כנען

[1] שמות ל"ב ט"ז; ישעיה ח', א'; חבקוק ב', ב'; ירמיה ל"ב, י"א ואילך, ל"ו, ב' ואילך.

בימי יהושע ועוד מאורעות היסטוריים חשובים[1]. בספרים הללו נתקבצו שירי־הגבורה והאגדות האֶפּיות של עם ישראל, וביחד עם המזון המסורות שבעל־פה שמשו לאחר זמן חומר לכותבי דברי הימים.

אי אפשר לקבוע בדיוק, מתי נתחבר עיקר „התורה" בחמשת ספריה. קרובה לודאי היא ההשערה, כי הפרשיות הקדומות שבספר זה נתחברו בימי דוד ושלמה, ועבודן הספרותי נעשה בסוף תקופת שתי הממלכות, במאה השמינית לערך, בשעה שפעולת הנביאים סייעה הרבה להתפתחות הספרות. המסורות הלאומיות והדתיות העתיקות היו נלמדות ומתפרשות בסביבת הנביאים. עמוס מזכיר במשאותיו לעם, כמאורעות היסטוריים מפורסמים, את יציאת מצרים, את הנדידה במדבר סיני, את הפכת סדום ועמורה בימי אברהם. הושע הנביא מזכיר את ספורי התורה ע"ד יעקב ומשה, על חיי ישראל במדבר. ומיכה הנביא נסמך על כמה מאורעות המסופרים בתורה: „הלא העליתיך מארץ מצרים ואשלח לפניך את משה אהרן ומרים? עמי, זכר נא, מה יעץ בלק מלך מואב ומה ענה אותו בלעם בן בעור — מן השטים עד הגלגל" [בשעת כבוש כנען][2]. הכתובים הללו מוכיחים, כי במאה השמינית כבר היה קיים גרעין של כתבי הקודש, שהכיל את ספורי האבות וימי משה. סופרים „מבני הנביאים" עיבדו את האגדה העממית והפכו אותה לספור־המעשה שיש בו מוסר השכל. הזכרונות הבודדים של העם ע"ד עברו נהפכו לספרי דברי הימים, שבהם היה הגוון הדתי בולט. עיבוד ספרותי זה של האגדות הקדומות נעשה בעת ובעונה אחת גם במלכות ישראל וגם במלכות יהודה, והחומר זה, לאחר שסודר לעניניו, נעשה לגרעין כתבי הקודש של האומה. כך נתחברו החלקים המקוריים ביותר שבחמשה חומשי תורה, ואולי גם בצירוף ס' יהושע.

ככל ספרות קדומה, שנתחברה ע"י רבים, כך גם הספרות המקראית ניתנה מגלות מגלות, וקימעא קימעא נתרחבה ע"י הנהת שכבה אחת על גבי חבירתה. מחברי הספרים היו מאספים את הקטעים ומצרפים אותם, מסדרים אותם בסדר מסוים, מבארים ומסבירים אותם ברוח הדעות הדתיות או המגמות המדיניות של אותה הסביבה, ומכיון שהספרים נתחברו בתקופה אחת גם בישראל וגם ביהודה יש שמחזור אחד של אגדות הגיע לידינו בשני נוסחאות. כל הקורא בעיון את ס'

---

[1] במדבר כ"א, י"ב, י"ז, כ"ז; כ"ג-כ"ד (פרשת בלעם, ביחוד משליו); יהושע י', י"ב-י"ג; שמואל ב' א', י"ח ואילך. ויש להוסיף אולי גם את התחלת שירת הים (שמות ט"ו, א') וגם ברכות יעקב ומשה (ברי מ"ט; דב' ל"ג), המתארות את תכונותיו של כל אחד משבטי ישראל.

[2] אלו הם הכתובים בספרי הנביאים הקדמונים, שבהם נזכרו בפירוש ספורי התורה: עמוס ב', ט-י'; ד', י"א; ה', כ"ה; הושע: ט', י'; י"א, א' ואילך; י"ב, ד', י"ג; י"ג ד'-ה'; מיכה ו', ג'—ה'; ז', ט"ו; ישעיה א', י'.

בראשית וס׳ שמות, שבהם נקבצו האגדות הקדומות ביותר, ירגיש בכמה מקומות כפל אותו הספור עצמו או מאורעות בודדים. למשל, ספור מעשי בראשית מורצה בשני נוסחאות: על־פי נוסח אחד (בראשית פרק א׳ ותחלת פרק ב׳) מתוארת בריאת העולם מתהו ובהו במשך ששה ימים בסדר טבעי: הדוממים, הצמחים, בעלי החיים ולבסוף האדם — נזר הבריאה. ועל־פי נוסח שני (פרק ב׳ וג׳) ברא אלהים מתחלה את האדם מעפר הארץ ורק אח״כ יצר את החיות והעופות; והאדם שהושב בגן עדן חטא בעץ הדעת וגורש משם ונענש לעבודת פרך. בספור המבול (פרקים ז׳ וח׳) נתחברו ג״כ שני נוסחאות: על־פי האחד נמשך המבול כמאה יום, על־פי השני – שנה תמימה; כמה סתירות מורגשות בפרטי הספור, ומכאן ראיה כי בו נתחברו שני מקורות סותרים או משלימים זה את זה. ביחוד בולטת כפילות ההרצאה באגדות המשפחתיות והמדיניות, למשל בספור ע״ד בני יעקב, ראשי שבטי ישראל. מחזור אחד של ספורים מטעים את הבכורה של ראובן או חשיבותו של בית יוסף (אפרים), ומחזור שני מדגיש חשיבותו של יהודה, וברור איפוא שבמחזור ראשון היה המחבר בן אפרים ובשני — בן יהודה. וכן גם בהסברת המאורעות והחוקים אנו מרגישים בתורה שתי שיטות: פעמים ההסבר הוא ברוח הנביאים, לוחמי המוסר העליון (ס׳ דברים וכמה פרשיות בשאר ספרי התורה), ופעמים ברוח הכהנים תופשי התורה והמנהג (ס׳ ויקרא וכמה פרשיות בשאר ספרי התורה).

מכאן באה הבקורת המדעית לידי מסקנא, כי נוסח התורה נערך בזמנים שונים ובסביבות שונות במשך מאות שנה, עד שנשלם במאה החמישית לפני סה״נ. המבקרים הראשונים באו לידי השערה ע״ד ארבעה נוסחאות של התורה, ששנים מהם נכתבו בתקופת שתי הממלכות ושנים בדורות שאחריה. שני הנוסחאות הראשונים משונים זה מזה לא רק בהרצאת המסורות אלא גם בסימן חיצוני אחד: באחד מהם האלהות מכונה על־פי רוב בשם „יהוה״, ובשני — „אלהים״[1]. משערים, כי המחבר הראשון בעל „נוסח יהוה״ (Jehovist) חיבר את טופסו, הכולל את הספורים שבספרי בראשית ושמות, במאה התשיעית או השמינית, והשני בעל „נוסח אלהים״ (Elohist) כתב את טופסו המקביל בשומרון כמאה או כחמשים שנה לפני חורבן העיר. לאחר זמן נתאחדו שני הנוסחאות באופן מוכני ונתרחבו ע״י הוספת ספרים חדשים וגם נוספו עליהם הסברות אם ברוח הנביאים או ברוח הכהנים. הנוסח הנביאי מיוסד על תוכן ספר דברים, שנתפרסם במאה השביעית בירושלים (עי׳ למטה § 58), ונוסח זה נקרא „ד י ב ט ו ר ו נ ו מ י ס ט״ (בעל משנה תורה). הנוסח הכהני כרוך בתורת־כהנים, או ספר ויקרא, שנתפרסם במאה החמישית, וזוהי השכבה האחרונה (עי׳

[1] עי׳ תוספת ו׳ בסוף הכרך.

למשה § 83). יד עורך ופ״שן מנוסה ניכרת גם כן בספורי המקרא הסמוכים לתורה (יהושע, שופטים, שמואל): על גבי המסד של ספרי־הזכרונות הקדומים נבנה כאן בנין מאוחר — הרצאה שיטתית והערכת המאורעות ברוח הרעיונות הנעלים של הנביאים, כדרך שנתפרשו החוקים בספר דברים.

כך הונח בתקופת שתי הממלכות יסוד הספרות המקראית בחלקה האגדי, החוקי וההיסטורי. נוצר הגרעין של התורה בשני ספריה הראשונים וקצת פרשיות משאר ספריה. באותה תקופה נעשה גם הלקוט הראשון של ספרי הזכרונות מימי השופטים, המלכים הראשונים ומלכי ישראל ויהודה עד המאה השמינית. לא עברו ימים מועטים ונתפרסמו גם כתבי „הנביאים הספרותיים" הראשונים: עמוס, הושע, ישעיה ועוד.

§ 51. השכבות הראשונות של הספרות המקראית.

בשני ספרי־התורה הראשונים, שבהם נאספו המסורות ע״ד בריאת העולם, אבות האומה הישראלית, הנדידות בין מצרים וכנען ומתן תורה, נשקפות הדרך ההיסטורית של האומה וההשפעות התרבותיות שהושפעה בדרך זו (למעלה §§ 1—7). השפעת המיתולוגיה הבבלית ניכרת בפרשת בריאת העולם והמבול שבספר בראשית, כמו שניכרת השפעת חוקי המורפי בספר הברית (למעלה § 10). בכל הפרשיות ממין זה אנו מוצאים סימני הסביבה התרבותית של קדמת אסיא, שבה היו אמונות ואגדות עוברות מא״ץ לארץ, מנוי אל נוי, ומחליפות את צורותיהן לפי חיי עם ועם. במקום קליטה טבעית זו של מסורות משותפות בימי קדמות האומה, בזמן הנדידות ובתחלת זמן ההתישבות בכנען, בא לאחר זמן עיבוד מושכל של האגדות המשותפות. במוחות בני העליה שבישראל לבשו המושגים ע״ד ראשית העולם והאנושיות, המשותפים לעמי הקדם, צורה מיוחדת מתאימה לרוח העם. אולם עיקרי יסודותיהם נשקפים גם מבעד ללבוש הלאומי. בכל ההבדל שברוח עדיין יש צד השוה בעצם החומר שבספור בריאת העולם בפרשת בראשית מצד אחד ובכתבי היתדות האשוריים־הבבליים מצד שני.

תוכן פרשת הבריאה שבתורה יש לו פרוטוטפוס במעשה־בראשית הבבלי, הַחָרוּת בשירת „אֶנוּמַה אֶלִיש" (על גבי שבעה לוחות מאוצר המלך אשורבניפל, השמורים במוזיאון הבריטי בלונדון) ובשאר כתובות אשוריות־בבליות[1]. אלא שבאגדות הבבליות קדם לספור בריאת העולם (קוסמוגוניה) ספור בריאת האלים ומלחמותיהם

[1] ע״ד מיתולוגיה קדמונית זו סיפר ליונים במאה השלישית לפני סה״נ הכומר בירוסוס הכשדי, בספרו "Babyloniaca", המוקדש למלך אנטיוכוס הראשון מבית סיליקוס (281 262). אבל ספורו משנה הרבה מן המטבע הקדום שבכתבי היתדות של אשורבניפל.

(תיאוגוניה) שנגמרו בנצחונו של מרדוך מושל העולם על התהו ובהו, היא „תִּהֲמַת", אֵם האלים. עורך פרשת בראשית שבתורה השמיט את מעשה בריאת האלים, שאינו לפי כבוד בורא עולם, והשאיר רק זכר לאגדות העתיקות במושג החושך שעל פני התהום (= תהמת), הנעלם מתוקף האור היוצר. סדר בריאת העולם והדרגתה דומה בעיקר הדברים במקורות הבבליים והמקראיים. בריאת האדם מתוארת בשני המקורות כמעט בסגנון אחד. הרי הקבלות אהדות:

הספור המקראי

מתוך פרשת בראשית בנוסח „אלהים" (בראשית א').

„והארץ היתה תהו ובהו וחושך על פני תהום, ורוח אלהים מרחפת על פני המים. ויאמר אלהים: יהי אור! — ויהי אור... ויעש אלהים את הרקיע, ויבדל בין המים אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל לרקיע, ויקרא אלהים לרקיע שמים...

„ויאמר אלהים: יהי מאורות ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה; והיו לאותות ולמועדים, לימים ולשנים...

„ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו, וירדו בדגת הים ובעוף השמים ובבהמה ובכל הרמש הרומש על הארץ. ויברא אלהים את האדם בצלמו, בצלם אלהים, זכר ונקבה ברא אותם".

מתוך פרשת בראשית ב„נוסח יהוה" (בראשית ב')

„וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ, וכל עשב השדה טרם יצמח, כי לא

הספור הבבלי

מתוך שבעת הלוחות.

„בטרם שמים ממעל נקראו, בטרם ארץ מתחת בשם נקראה, אפסו [אוקינוס] הקדמוני, מומו [העולם] ותהמת [מצולת ים בצורת אלהות] יולדתם הקוו את מימיהם יחדיו, ואל אין עוד בארץ, [אבל אחר כך] נבראו האלים".. [מסופרת בפרטות מלחמת האלים, שבסופה הנ"ל מרדוך הורג את תהמת, האלהות של תהו ובהו, מנתח את נופתה לשני חלקים ויוצר מהם את רקיע השמים ואת פני הים ומבדיל בין מים לשמים. לכל האלים נקבעו מקומות מסויימים, אַנוּ בשמים, אליל (בל) בארץ, אֵאָה במים. ברקיע השמים הושמו דמויות האלים — הכוכבים, כדי לתחום תחומי הזמן — את השנים ואת החדשים].

„כשמוע מרדוך דברי האלים פתח את פיו ויאמר לאֵאָה את אשר עם לבבו: אקח דם ועצמות [או צרור של טיט] ואקים אדם; הפצי לברוא בני אדם אשר יושיבו [את הארץ] ויעבדו לאלהים".

ב„מעשה גלגמש" (עי' למטה) נמצאת הקבלה לבריאת אדם וחוה: לגלגמש

המטיר יהוה אלהים על הארץ, ואדם אין לעבוד את האדמה. ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני האדמה. וייצר יהוה אלהים את האדם עפר מן האדמה, ויפח באפיו נשמת חיים' [לאחר שנטע יהוה עצים שונים בגן עדן יצר לצורך האדם מיני בעלי חיים שונים ורק לבסוף בנה את האשה מצלע האדם].

נברא עזר כנגדו בשם אֶאבָני, בסיוע האלה ארורו: „קרא [אלהים] לארורו: את ארורו בראת את גלגמש. צורי כיום בצלמו דמות תבניתו... ויהי כשמוע ארורו את דבריו יצרה בלבה בצלם אנו ודמותו. ארורו רחצה ידיה ותקח טיט מן האדמה, הרטיבה אותו בריה, יצרה את אאבני הגבור'.

תיאור גן עדן בס' בראשית וקביעת מקומו בין נהר פרת ונהר חדקל מרמזים על המקור הבבלי הקדמון של מעשה בראשית שלנו. בספור ע"ד הנחש המחטיא, שונא האדם מעולם, נשקפות האגדות הבבליות ע"ד מלחמת האלים עם התנינים הגדולים, כחות הטומאה, סמלי הרע והחורבן. אגדת עץ הדעת והרעיון, כי עבירת אדם הראשון היא שגרמה למיתה וליסורים בעולם, יש להם דמיון באגדה הבבלית־הכנענית ע"ד האל הגדול אֶאָה, שנברא בצורת אדם בשם אַדַפָּה, הדומה לשם אדם שבתורה[1]. אֶאָה החכם התרה באדפה אהובו שלא יקח מידי אנו אלהי השמים את „מאכל המות' ו„מי המות'. אבל כשעלה אדפה למרום והתיצב לפני אנו נתנו לפניו מאכל החיים ומימי החיים; אדפה לא ידע את זאת וסירב לאכול ולשתות. אז אמר אנו: „ממאן הוא לחיות [חיי עולמים] — קחוהו איפוא עוד הפעם לארץ'. כך ניטלו מן האדם לעולם חיי הנצח.

ביחוד בולט הצד השוה שבין ספור־המבול העברי והבבלי, כמו שיש לראות מן ההקבלות הבאות, הלקוחות מפרשת נח שבס' בראשית ומן השירה האשורית הגדולה ע"ד המלך גלגמש, שנשתמרה בי"ב טבלאות באוצר כתבי־היתדות של אשורבניפל[2].

ס' בראשית, ו'—ח'.

ויאמר אלהים לנח: עשה לך תבת עצי גפר, קנים תעשה את התבה... שלש מאות אמה ארך התבה, חמשים אמה רחבה... ואני הנני מביא את המבול מים על הארץ לשחת כל בשר אשר

מעשה גלגמש, י"א.

[הספור הוא מפי אבי אבותיו של גלגמש, אֻת־נַפִּשְׁתִּם, בן העיר שוריפק שעל שפת נהר פרת. אלהי המים אֶאָה אימר לו:] „אתה, איש שוריפק, בנה לך בית־עצים, אניה תעשנה; נטוש

[1] אגדת אדפה נמצאה באוצרו של אשורבניפל בשלשה נוסחאות, והנוסח הרביעי נמצא בין חרסי תל־אמרנה ביחד עם מכתבי מלכי כנען למלכי מצרים מן המאה הט"ו (עי' למעלה § 3).

[2] בהרצאה המאוחרת של הכהן בירוסוס הכשדי נמסר ספור־המבול הבבלי בנוסח אחר. שם גבור הספור הוא כסיסוטרה תחת אֻת־נפישתים.

בו רוח חיים מתחת השמים. כל אשר בארץ יגוע... ובאת אל התבה אתה ובניך ואשתך ונשי בניך אתך. ומכל החי מכל בשר שנים מכל תביא אל התבה להחיות אתך. זכר ונקבה יהיו... ויהי לשבעת הימים ומי המבול היו על הארץ... נבקעו כל מעינות תהום רבה וארובות השמים נפתחו. ויהי הגשם על הארץ ארבעים יום וארבעים לילה... וירבו המים וישאו את התבה ותרם מעל הארץ... ויגוע כל בשר... מאדם עד בהמה... וישאר אך נח ואשר אתו בתבה... ויזכר אלהים את נח ואת כל החיה ואת כל הבהמה אשר אתו בתבה. ויעבר אלהים רוח על הארץ. וישכו המים. ויסכרו מעינות תהום ויכלא הגשם מן השמים... ותנח התבה בחדש השביעי בשבעה עשר יום לחדש על הרי אררט. והמים היו הלוך וחסור... בעשירי באחד לחדש נראו ראשי ההרים. ויפתח נח את חלון התבה. וישלח את העורב. ויצא יצוא ושוב עד יבושת המים מעל הארץ. וישלח את היונה מאתו לראות הקלו המים מעל פני האדמה. ולא מצאה היונה מנוח לכף רגלה. ותשב אליו אל התבה. כי מים על פני כל הארץ... ויחל עוד שבעת ימים אחרים ויוסף שלח את היונה מן התבה. ותבוא אליו היונה לעת ערב. והנה עלה זית טרף בפיה. וידע נח כי קלו המים מעל הארץ. וייחל עוד שבעת ימים אחרים וישלח את היונה. ולא יספה שוב אליו עוד... ויצא נח ובניו ואשתו ונשי בניו

עושר. דרוש חיים! זרע חיים למינהו קח אל האניה. והאניה אשר תבנה ארכה ורחבה במדה ישאו. הביאה אל הים! [האל אאה מגלה לאת־נפשתים את הכונה הרעה של אליל. אלהי הארץ. שנמר אומר להביא מבול מים ולכלות כל בשר. את־נפשתים שמע לעצתו. בנה אניה בת מאה ועשרים אמה לארכה ולגובהה. הכנים אליה את משפחתו ואת הבהמה וסגר את הדלת בעדו. ביום המיועד קם סער. ירד מטר־עוז. ובארץ היתה עלטה. האלים ברחו מן הארץ אל השמים. אל אנו ושם „יללו ככלבים". והאלה עשתר „נתנה קול כיולדה". ואת־נפשתים מוסיף לספר:] „ששה ימים ושבעה לילות היתה הסועה. סערה סופת נגב. ויהי ביום השביעי וישכו המים. ותהי המנוחה כלאחר המלחמה. וינח הים. השקפתי על פני מרחבי הים. נהמתי בקול כי נמחה כל האדם... פתחתי את הצהר וינה אור על פני. צנחתי על הקרקע. ישבתי בכיתי. היו דמעותי נגרות על פני... ויהי מקץ שתים עשרה שעות והנה אי עולה במרחקים. ותגשש התבה ותנח על הרי ניסיר. אחז הר ניסיר את התבה ולא נתן לה להתנדנד... ויהי ביום השביעי ואקח יונה ואשלחנה. ותצא היונה ותשב. לא מצאה היונה מנוח לכף רגלה ותשב. ואשלח סנונית. ותצא הסנונית ותשב. לא מצאה מנוח לכף רגלה ותשב. ואשלח את העורב. ויצא העורב וירא כי קלו המים... ולא יסף לשוב. ואשלח את כל החי לכל ארבע רוחות

אתו. כל החיה כל הרמש וכל העוף, כל רומש על הארץ, למשפחותיהם יצאו מן התבה. ויבן נח מזבח ליהוה, ויקח מכל הבהמה הטהורה ומכל העוף הטהור ויעל עולות במזבח. וירח יהוה את ריח הניחוח...

השמים, ואעל שה קרבן עולה... על ראש ההר... ויריחו האלים את הריח ויעל ריח הניחוח באף האלים...״[1].

הקבלות אלו וכמה נוסחאות קדומים אחרים של אגדת המבול מעידים לא רק על תוכן דומה בכללו, אלא גם על הרבה פרטים משותפים לעמי הקדם באגדה זו. ואפילו העיבוד הדתי והמוסרי המאוחר של אגדת־עולם זו בספרות ישראל לא כיסה על עקבות מוצאה[2].

אגדת דור הפלגה, אף־על־פי שאין לה חבר בספרות האשורית־בבלית, בכל זאת כולה ספונה רוח התקופה הקדומה, שבה היו העברים הנודדים קרובים לארץ בבל. בנין מגדל „וראשו בשמים״, כדי שהעמים לא יפוצו „על פני כל הארץ״, דומה לבנין מגדל המקדש בימי חמורפי לשם „קבוץ היושבים הפזורים״. הספור המק־אי ע״ד בנין המגדל שלא הצליח וע״ד הפילוג לעמים וללשונות שבעקבו נובע ודאי מזכרונות קדומים, כי בבל היתה לפנים (ביחד עם ערב שכנתה) עריסת העמים השמיים ומשם „נפרדו הגויים בארץ״, ובתוכם גם העם העברי, ששם קנה שביתה ראשונה וקיבל את ראשית תרבותו. מ„פרשת הגויים״ המצוינת שבפרק י׳ בס׳ בראשית אנו למדים, כי בתקופת חיבור הספר היו מצויות ידיעות מדויקות למדי ע״ד הסתעפות הגזעים ומקומות הישוב של העמים. כל העמים נחלקו כאן לשלש משפחות, שהם צאצאי שלשת בני נח: שם, חם ויפת. בין בני שם נמנו האשורים, הארמיים, העברים והערביאים; בין בני חם — המצרים, עממי אפריקי והכנענים; בין בני יפת — המדיים והפרסיים והיונים ועוד. מטעמים מדיניים נמנו הכנענים בין בני חם ולא בין בני שם, כדי להתאים את אילן־היחס עם הספור ע״ד המעשה המגונה שעשה חם לנח וע״ד הקללה שנתקלל כנען בן חם להיות עבד לבני שם (בראשית ט׳, כ׳—כ״ז). כבוש כנען בידי ישראל נתקדש איפ״א ע״י גזר־דין קדום. אבל בכמה בחינות מתאימה חלוקת־הגזעים שבמקרא לשיטה המדעית־הבלשנית של ימינו.

בכלל יש בספורי הבריאה שבספר בראשית תורה שלמה ע״ד ראשית

---

[1] על פי התרגום העברי של ש. טשרניחובסקי („עלילות גלגמש״, וורשא תרפ״ד).

[2] אגדת המבול שהיתה רווחת בצורות שונות בכל אר־ות הקדם (בבל, אשור, מצרים, סוריא, הודו וכ״ו) נכנסה לאחר זמן גם לתוך המיתולגיה והשירה היונית והרומית (אגדת דבקליון ופירה ב„מטמורפוזות״ של אובידיוס).

העולם והאנושיות. שלאורה הלכו בני העליה במאה השמינית וכל העם בדורות שלאחר כך. תורה זו, שנבנתה על יסוד האגדות של המזרח הקדום, סילקה את המיתולוגיה הגסה של האלילות (כמו שאפשר להוָכח מן הדוגמאות הניל) והתרוממה עד לגובה של שיטה דתית־פילוסופית משוכללת, שנתנה תשובה מספקת על השאלות העומדות ברומו של עולם. רוח אחדות־האל מיסודם של הנביאים, לאחר שהורכב בחומר אגדות העם, הניח את היסוד להשקפת־עולם, שנועדה לשלוט במוחות בני־אדם אלפי שנה. הפרק הראשון שבספר בראשית היה בשעתו גילוי מדעי עצום, ממש כשיטת קפלר וגליליי בשעתם: ההסבר המדעי של ראשית העולם נתלבש כאן בלבוש דתי. אלהים אינו כאן יציר הטבע או סמל אחד מכחותיו כמו בשיטת ריבוי־האלהות, אלא יוצר הטבע. יש נצחי ולא נברא מן הנבראים; העולם הוא מעשה ידי אלהים ולא רשות שכנגדו שהוא מתגבר עליו במלחמה; האדם נברא „בצלם דמות אלהים" ויש בו ניצוץ מן הרוח האלהי. כשם שבפרשת בראשית (בנוסח „אלהים") נקבע סדר התפתחותי של התהוות העולם מחומר היולי עד לברואים העליונים, כך נוגעים גם הפרקים הבאים בשאלות המוסריות: טוב ורע, התענוגים הנכספים שבגן עדן וכנגדם היסורים והמות שבעולם הזה (ספור הנחש), קלקול המדות בקרב בני אדם והאבדן הבא בעקב החטאים (ספור המבול), הסתעפות העמים לארצותיהם (דור הפלגה ופרשת הגויים). כחו של מעשה בראשית שבתורה הוא, שנתן תשובה מספקת לדורו על השאלות הדתיות, המדעיות והמוסריות וקבע את שכלו של האדם במסגרת השקפת־עולם מדויקת ומסוימת.

אחרי ספורי מעשה בראשית באים ספורי האבות. ישראל הוא חוליא בשלשלת ההויה ההיסטורית, ואבותיו (אברהם, יעקב, יוסף) הם טפוסים אנושיים בולטים, אנשי מופת במוסר ובדת, אף־על־פי שאינם נקיים מיצרי בני אדם. מבעד לצעיף האגדה והשירה נשקפות תכונות ממשיות אחדות של המציאות ההיסטורית. בכלל מתוארת כהויתה דרך שבטי „העברים" בין ארם נהרים, כנען ומצרים (עי' למעלה § 2). מפני כפילות הספור המחובר משני נוסחאות — נוסח אפרים ונוסח יהודה — מבצבצות בו לפעמים מגמות מדיניות של שתי המלכיות המתחרות זו בזו. המחבר האפרתי משתדל לרומם את אבותיו: יוסף היה אהוב על יעקב, שנתן לו „שכם אחד על אחיו"; מבני יוסף שם יעקב „את אפרים לפני מנשה" (בר' מ"ח, י"ד—כ'); עיר המקדש בית אל שבמלכות ישראל מקום קדוש הוא מאז, ועוד מימי יעקב נועדה להיות „בית אלהים" (שם כ"ח, י"ז—כ"ב; ל"ה, ו'—ז', י"ד—ט"ו). לעומתו בא המחבר ה„יהודי" וממעט את הבכורה המדינית של שבט יהודה ומוריד חשיבותו של ראובן וערכו של בית יוסף (שם ל"ה, כ"ב; מ"ט,

ב׳, ח׳—י׳: „יהודה, אתה יודוך אחיך, ישתחוו לך בני אמך; לא יסור שבט מיהודה׳); משעת מכירת יוסף ואילך ראש המדברים בין בני יעקב הוא יהודה (שם, פרקים מ״ג—מ״ד). בכלל נשתמר בספורי האבות הנשגבים גוון בולט של תקופת חיבורם, וכן גם נאצרו בהם פרטי חיי יום יום והחיים המדיניים של התקופה. ממשיות זו של תקופה מאוחרה בתיאור תקופות קדומות היא עיקר חשיבותם של ספורי ספר בראשית.

ספורי הספר השני של ספרי התורה — „שמות׳ — מדרגה חדשה היא ביצירה הספרותית הקדומה של ישראל. גלות מצרים, גדולת משה[1], יציאת מצרים, מתן התורה בהר סיני, נדודי המדבר והמסע לארץ כנען — כל אלה מתוארים כאן בכח רוחני ואמנותי מאין כמוהו. בפרשיות ספר במדבר מסופרים כמה פרטים מחיי המדבר על סמך האגדות שב„ספר־הישר׳ הקדמון (עי׳ למעלה § 50). במרכז המסורות העתיקות הללו עומדת „תורת משה׳, המבוססת על שני יסודות: עשרת הדברות ו„ספר הברית׳, גרעין החוקים הקדמונים, שנבנו על יסוד המנהגים ונשתמרו בקרב הכהנים (עי׳ למעלה §§ 3, 10), נקבע כאן במסגרת גילוי שכינה. בנוסח זה של החוקים העיקריים הוסיפו המחברים, בני תקופת שתי מלכיות בישראל, את הטעמים המוסריים של החוקים. בספר הברית, למשל, בא הכתוב ונותן טעם לדיני ההנינה כלפי עבדים, אלמנות, יתומות ולויים: „והיה כי יצעק אלי ושמעתי, כי חנון אני׳ (שמות כ״ב, כ״ו); „וגר לא תלחץ — ואתם ידעתם את נפש הגר, כי גרים הייתם בארץ מצרים׳ (שם כ״ג, ט׳ ואילך). אזהרה ל„פוסחים על שתי הסעפים׳ במלכות ישראל נשמעת באיסור עבודת אלילים שבעשרת הדברות (שם כ׳, ד׳—ו׳). לשם מלחמה בפולחן העגלים של ירבעם בן נבט נתחבר הספור הקנאי ע״ד עשית עגל הזהב במדבר והקצף הגדול של משה ויהוה על מעשה רע זה (פרק ל״ב). פרק זה יכול היה להכתב על־ידי אדם מסיעתו של הושע, בעל המשא הנלהב ע״ד „עגל שומרון׳ אשר „יהיה לשבבים׳ (הושע ח׳, ה׳—ו׳). מחבר הספור, המצפה ל„תיצת האלילים בדורו, מקיים פסק זה ב„עגל הזהב׳ האגדי שבדור המדבר ומתאר בהנאה רבה שריפת אפרו של העגל וזריָתו על פני המים.

חוץ מן הגוף העיקרי של ס׳ בראשית וס׳ שמות וקצת ס׳ במדבר, שכבר נמצא בשני נוסחאות וזקוק היה רק להשלמה ולשכלול, ודאי נתקיימו בימים ההם פרשיות בודדות של שאר ספרים, שעדיין לא נסתיימו או לא ניתנו להתפרסם.

---

[1] ראוי לתשומת לב, כי גם בספורי משה יש צדדים שוים לאגדות בבליות. באגדת המלך הבבלי הקדמון סרגין הראשון (שנת 2600 לערך) נאמר, כי אמו ילדה אותו בחשאי, שלחה אותו בסל על פני נהר פרת ומשם משה את הילד אכר אחד.

בין האחרונים יש למנות אולי את ספר חוקי הקדושה — „תורת כהנים" —, מגלת הסתרים של כהני המקדש, שנכנסה לתוך ספר התורה רק בזמן מאוחר, בימי עזרא, במלואים ושנויים. יתכן, שעוד בימי ראשוני הנביאים נכתבו פרשיות אחדות של „משנה תורה" (ס' דברים), זה ה„שולחן הערוך" המוסרי, שנסתיים ונתפרסם לאחר מאה שנה (§ 58).

בסוף תקופת שתי הממלכות כבר היו קיימים, כנראה, בטופסם הראשון, הספרים ההיסטוריים של המקרא: יהושע, שופטים, שני ספרי שמואל וספרי מלכים חוץ מעשרת הפרקים האחרונים. מחברי הספרים הללו השתמשו בחומר „ספר מלחמות יהוה" ו„ספר הישר" לתיאור תקופת כבוש הארץ ובספרי דברי הימים של המלכים לתיאור הזמנים מדוד ושלמה ואילך. המלקטים הראשונים הסתפקו בודאי רק בצירוף החומר ובהסבר קצר של המאורעות, ורק בדורות המאוחרים לבשו ספרי־המקרא הללו אותה הצורה המשוכללת של שיטה היסטורית חוקרת לכל תכלית, שבסגנונה המובהק נעשתה למופת (להלן §§ 67, 84). אחרי הספרים ההיסטוריים באו חזיונות הנביאים הכרוכים במאורעות המדיניים של תקופה ותקופה. בראש כל ספר מספרי הנבואה נמנו שמות המלכים שבימיהם פעל מחבר הספר.

כך נתהותה במאות התשיעית והשמינית השכבה העיקרית של הספרות המקראית. שכבה זו, שמלואים ונסוחים מאוחרים נערמו עליה, לא ניתנה לתיאור גמור מתוך השקפת בני דורה. אבל גם אותן התכונות הטפוסיות, שבלי ספק מצויות היו בגרעין זה של הספרות הישראלית, מעידות על כח רוחני נעלה של הסביבה שבה נוצרה. אם נשוה את ספור הבריאה העמיק שבספר בראשית ליסודות המיתולוגיים הזרים המעורבים בו, נָכֹּחַ כמה נת־זמם רוח בני העליה שבישראל על גבי המושגים ההם, שנעשו בסים להשקפת־עולם דתית צרופה. כל הספורים ההיסטוריים שבספרי התורה וספרי „נביאים ראשונים" מלאים רעיון נשגב אחד — של אחדות החזיונות ההיסטוריים ותכליתם המושכלת, כי כולם מודרכים ע"י רצון מוסרי עליון. אם נשוה את דברי הימים למלכי ישראל ויהודה (אפילו בהרצאתם הקצרה הראשונה) אל ספרי הזכרונות והכתובות של מלכי אשור, שאין בהם אלא רשימות יבשות של כבושים, ערים נהרסות ואנשים נהרגים — נוכל להשיג את ההבדל בין הברק החיצוני של ההשכלה האשורית ובין הענותנות של תרבות ישראל, המושרשת במעמקי הרוח. חזיון הנבואה במדרגתו המוסרית העליונה מוזר היה לעמי הקדם לגמרי וכולו קנין האומה הישראלית לבדה.

ספר רביעי.

מלכות יהודה בימי שלטון אשור ובבל

(720 — 586 לפני סה"נ; 790 — 656 לפני החורבן השני).

§ 52. השקפה כללית.

אחרי חורבן מלכות ישראל הצפונית נתרכזו החיים הלאומיים במלכות יהודה הדרומית. סוריא והלק גדול מארץ ישראל – אדמת ארם ושומרון לפנים – נספחו על ממלכת אשור, והמלכיות הקטנות – צור, פלשתים, יהודה, מואב ועמון – נאנסו להכנע לשלטון אשור. מלכות יהודה היתה גובלת מעכשיו ממש בארצות האשוריים כובשי אסיא. שוב לא היתה יהודה ארץ נכחדת ומסוגרת, שאין לה בחייה המדיניים אלא בריתות או התנגשויות עם העממים הקטנים הסמוכים; מעכשיו נגרפה בשבולת של מאורעות העולם, שזעזעו את קדמת אסיא. מימי אחז ותגלת פלאסר נכנסה יהודה לחוג השפעתה של אשור, ומשעה זו ואילך קמה לפני האומה השאלה: להכנע או להתנגד? מצב יהודה, שנמצאה בדרך שבין מצ״ים וארם נהרים, נעשה מסוכן בדור שבו נתחדש הריב בין שתי הממלכות האבירות בשל השלטון בסוריא ובארץ ישראל. ולעומת זה אנו רואים ביהודה, במאה והמשים השנים של שלטון אשור וראשית שלטונה של בבל החדשה (735—586), מחלוקות תמידיות של מפלגות מדיניות ודתיות; התקוממות והכנעה, עליה וירידה של הרוח הלאומי חוזרות חלילה.

התקופה המדינית שאנו עומדים בה נחלקת לשני חלקים בלתי שוים בכמותם: יותר ממאה שנים (720—608) נמשך שלטון אשור, שנפסק לפרקים ע״י מריבות יהודה ומלחמתה לחירותה; אחר כך במשך עשרים שנה לערך (608—586) מתנגשת יהודה תחלה עם מצרים ואח״כ עם בבל החדשה; מצרים ניסתה לזכות בירושתה של אשור המתפוררת ולא הצליחה, ובבל זכתה בירושה זו באמת. כל זמן שאשור מלכה בכפה היה שלטונה על יהודה מוכרח. אבל מוכרחות היו כמו כן שאיפת השהרור של העם המשועבד והתנגדותו להשפעת אשור, שפרצה לתוך חייו הפנימיים בצורות של תרבות זרה. נזע עץ כרות עלים היתה יהודה לאחר שהותזה מלכות ישראל, ולא פעם הרגיש הגזע על נבו את המגע המסוכן של הגרזן האשורי (כבטויו הנמלץ של ישעיהו הנביא). אבל הברזל החד היה סולד מן העץ הקשה. אחרי ההכנעה להשפעת אשור בימי המלך אחז באה התנגדות לה בימי חזקיהו ואחרי חטאותי מנשה באו תקוני יאשיהו. תרבות־הכלאים מתחלפת בתרבות לאומית נקיה – וחוזר חלילה. ומכיון שבמרכז התרבות המזרחית הקרומה עמד השולחן הדתי, ניתן למחלוקת

הלאומית והמדינית גוון דתי מובהק. כשם שההסתגלות לתרבות אשור ובבל כרוכה היתה בסבלנות יתרה לגבי עבודת אלהיהן, כך היה הרעיון הלאומי כרוך בפולהן יהוה של הכהנים או באחדות־האל המוסרית של הנביאים. מכאן מדת הרוחניות היתרה שבמאורעות המדיניים ביהודה בתקופה הנידונה.

פרשה חדשה מתחילה בימי מלכות יאשיהו. הם ימי ירידתה של ממלכת אשור (למן מות אשורבניפל בשנת 626 עד חורבן נינוה בשנת 606). התרופפות השלטון הנכרי הקלה את מעשה חיזוק הדת הלאומית בירושלים, שהתחי־ה בו מפלגת הנביאים בימי חזקיה ונגמרה אותו בימי יאשיהו. אולם לא עברו ימים מועטים ומצבה המדיני של יהודה הורע ובא עד משבר. יהודה נמצאה בין שני שבילי אש, בין מצרים ובבל החדשה, ובמלחמה לקיומה הלאומי פרכסה פעם לצד זה ופעם לצד זה — ונכותה בשניהם. מלכי יהודה האחרונים (יהויקים, יהויכין, צדקיהו) פועלים בתוך מדורת אש שאחזה את כל ארצות העולם הקדמוני. אף כאן, כמו במלכות ישראל בשעתה, המדינה נחרבת שני חורבנות בזה אחר זה: מתחלה הוריד נבוכדנאצר מלך בבל את יהויכין מלך ירושלים מכסאו והגלה אותו ביחד עם כל השרים ומרום עם הארץ (״החרש והמסגר״, שנת 597), ואח״כ גורמת מריבת יהודה הנואשה לחורבן גמור של ירושלים ומלכות יהודה (586).

לכאורה היתה מכה זו מכת־מות ליהודה ואפשר היה לנבאות לה אחרית שומרון ושאר הארצות שנבלעו ע״י הממלכות האדירות. אבל לא כן היה. התבוסה הפסיקה רק לשעה את קיומו המדיני של עם יהודה, ששב לתחיה בצורה חדשה. הצלת האומה לאחר אבדן המדינה אחוזה כפתילה בשלהבת באותה המהפכה הרוחנית, שהוכנה זה ימים רבים ע״י השטת הנביאים. הרעיון העיקרי שבתורת הנביאים הוא, כי הכוח החיוני של האומה הוא לא בתקפה החיצוני אלא ברוחה, לא בפעולה המדינית של הממלכה אלא בפעולה העצמית המוסרית של היחיד והצבור, המכוונה להגשמת יעודי־הצדק העליונים. אותן האומות, שאין כוחן אלא בחיל ובחוסן מדיני, סופן ליפול ולהיות לבִ־ות לעמים תקיפים מהן; אבל אומה בעלת כח מדיני מועט, אם רק גדול כחה ברוח והיא מאוחדת בתורה ובמצוה של דתה ומוסרה או בתרבותה העצמית, סופה לשמ־ר על חיוניותה ואחדותה בכל מצב שהוא. האומית המדיניות ארעיות יעוברות הן, הרוחניות — נצחיות הן. והנביאים שאפו לעשות את עם יהודה לאומה רוחנית כזו, כדי שלא תהיה לטרף לממלכות בולעות עמים מעין אשור ובבל. שאיפה רוחנית זו, שהיתה מתחלתה נחלת יחידי סגילה, הלכה והקיפה את רחבי העם בתקופה שבין חורבן שומרון וחורבן יהודה. באותה התקופה יש

להתבונן לחזיון מצוין בכ־נו: הנביאים, בעלי המהפכה הרוחנית, שהטיפו לשנוי כל הערכים הדתיים, המוסריים והצבוריים בדורותיהם, לא היו תמיד בין מתנגדי הכושלים בירושלים, אלא משכו לתוך חוג השפעתם את המלכים והשרים (למשל, ישעיה בימי חזקיה, ירמיה וסיעתו בימי יאשיהו) ונעשו לחותכי גורל העם. קמצא קמעא הולכת השקפת־העולם של העם ומשתנית ברוח ה נ ב ו א ה. העם הולך ומתחנך לקראת הנסיונות הגדולים שהוא עתיד להתנסות בהם. התפתחות פנימית זו עתידה לשוות פרי בתקופת הבינים הסמוכה, בימי גלות בבל.

פרק ראשון.

מלכות יהודה בימי שלטון אשור.

(720 - 608).

§ 53. תקוני המלך חזקיהו.

חזקיהו (720—690) עלה על כסא המלוכה של יהודה בעת צרה. ימי מלכותו של אחז אביו נגמרו לקול מפלתה של שומרון וחורבן מדינת ישראל, שנהפכה לגליל שומם של ממלכת אשור. נשארה לפליטה רק מדינת יהודה, שקבלה עליה בימי אחז עול מלכות אשור. המונים מישראל נמלטו מחרב ומשבי לארץ יהודה והרבו את אוכלוסיה. עם יהודה היה מעכשיו ל„שארית ישראל", היא ה„מצבת" באילן הלאומי, שבו תלו תקותיהם הנביאים והכרוכים אחריהם. בכל רפיונו של המצב המדיני ביהודה, שנמצאה ל„עי לוע פעור של ארי טורף, על גבול ארץ שנציב מלך אשור שולט בה, לא רפו ידי העם. בני יהודה המאמינים ראו אצבע אלהים בדבר, שעיר הקודש ירושלים ובית המקדש וארץ יהודה לא נפגעו בשעה שנחרבה אותה המלכות שנקרעה לפנים מבית דוד ומקדשו. כבוד מלכות בית דוד והמקדש שבירושלים נתרבה. כל העינים היו נשואות למלך הצעיר, חזקיה, שהנביא ניבא לו גדולות בילדותו[1].

אין לדעת, אם נתחנך חזקיהו בילדותו בהשפעת הנביאים או שהמאורעות המתרחשים סביבו הוכיחו לו את אמתותה של תורת הנביאים — על כל פנים היה המלך החדש ההיפך הגמור מאחז אביו. נפשו של חזקיה נקעה מהבתו היתרה של אביו לאשור. המלך החדש בקש למלא בסיוע הכת הלאומית שתי

[1] ודאי על חזקיהו בילדותו מוסבים דברי ישעיהו בימי אחז: „כי ילד יֻלד לנו, בן ניתן לנו. ותהי המשרה על שכמו... למרבה המשרה ולשלום אין קץ על כסא דוד ועל ממלכתו להכין אותה ולסעדה במשפט ובצדקה מעתה ועד עולם" (ישעיה ט', ה'־ו'). בימי אחז העבורים יתכן שהנביא בקש תנחומים בתקוה לשלטון בן המלך בעתיד, שכנראה בטחה בו הכת הנביאית שהוא יקומם את התרבות הלאומית.

תעודות: לקומם את הפולחן הצרוף של יהוה, שהועם ע"י תערובת עבודה זרה, ולפרק עול אשור מיהודה. ע"ד ההתחדשות הדתית בימי חזקיה יש לנו עדות קצרה של מחבר ספר „מלכים" הקדום והרצאה מסורסת של בעל ספר „דברי הימים" המאוחר. שני המקורות כאחד מעידים, כי חזקיה עקר מן השורש את האלילות האשורית שהנהיג אביו בירושלים וכן גם שיירי האלילים הכנעניים הקדומים בגבוליו. את בית המלך ובית המקדש נקה מן הפסלים והמזבחות לאלהים אחרים וכן צוה לכתת את נחש הנחושת („נחושתן"), שהיו בני ישראל מקטרים לו ומאמינים בכח הרפואה שבו. לשם יחוד הפולחן בירושלים אסר חזקיה להקריב קרבנות ליהוה בבמות שעל הגבעות ובחורשות. לפי המסופר ב„דברי הימים" עלה בידי חזקיהו למשוך לירושלים המוני עולי רגל לימי החגים, ואפילו אל „אפרים ומנשה" שלח רצים ואגרות וגם משם הרבה העם לעלות לרגל לבית המקדש שבירושלים.

כל התקונים הללו נעשו כמובן בסיוע הנביאים, וביחוד הגדול שבהם ישעיה בן אמוץ (עי' למעלה § 49). נביא זה, שבימי אחז היה בין מתנגדי הממשלה, הגיע להשפעה רבה על הליכות השלטון בימי חזקיהו. הוא שעורר רוח המלך לתקנותיו הדתיות והוא שנהל אותו בעצתו בעסקי הממשלה. אמנם בעניני המדינה החיצוניים אי אפשר היה למלך למלא תמיד את עצת הנביא. ישעיה, שמיחה לפנים כנגד אחז על שנכנע ברצון למלך אשור, השלים עם שלטון אשור בדיעבד וראה סכנה בכל מעשה התנגדות לממלכה אדירה זו. לדעת ישעיה היתה תעודתה של הממשלה רק שמירת העצמיות הפנימית והרוחנית של האומה ולא ההזרת החירות המדינית ליושנה. ואילו חזקיה שיטה מדינית אחרת היתה לו. בעל־כרחו היה למס עובד לאשור ומשאת נפשו היתה לפרוק את העול השנוא עליו בשעת הכושר. לפיכך השתדל המלך לבוא בדברים עם שונאיה המדיניים של אשור ועם מלכי כנען הקטנים, הכפופים לה אף הם בעל־כרחם והשואפים להירות. חזקיה השתדל לחזק את מכשירי ההגנה של הארץ. סמוך לירושלים נמצאו מצבי חיל אשור בערי מלכות ישראל הכבושה (בבית אל ועוד). צריך היה לבצר את עיר המלוכה מפחד מלחמה ולאצור בה די מים מפחד מצור. מאין בירושלים מי מעינות מוכרחת היתה העיר למשיך את מימיה מן המעינות שמחוץ לעיר, ביחוד מנחל גיחון. וכדי שהאויב לא יוכל לעשות שֶׂכֶר במקוה־מים זה צוה חזקיה להעביר את המים לתוך העיר בתעלה שמתחת לקרקע (נִקְבָּה) ואת המעין עצמו לסתום. התעלה נגמרה בעיר בבְּרֵכָה המכונה שִׁלֹחַ. הפועלים חצבו את הנקבה באדמת־סלעים משתי הקצוות בבת אחת, כמו שנוהגים בחפירת נקבה גם בימינו אלה. בנין התעלה נמשך שנים

אהדות. ומעשה רב זה מסופר בפרטיו לדור אחרון ב„כתובת השלח״[1]. לא עברו ימים מועטים עד שהגיעו אותם המאורעות שלשמם נעשו כל ההכנות הללו.

§ 54. פשיעת העמים מתחת יד אשור. סנחריב.

בשנים הראשונות של מלכות חזקיה לא מלאו לבו של עם יהודה לחשוב ע״ד פשיעה מתחת יד אשור. עוד חדשים היו הזכרונות ע״ד מנת חלקה של שומרון שנפלה בכף תקיף ממנה, ויהודה אמרה למנוחה טוב אף־על־פי שמנוחה זו היתה מתוך כניעה. אבל במרוצת העתים ניטלה מן הזכרונות הנוראים הללו חריפותם ובעם נתחזקה התרעומת כנגד שלטון אשור. כנראה, נעשו נסיונות קלים אחדים בבחינה זו עוד בשנת 711. באותה שעה מרדו באשור יושבי ערי פלשתים. בראש המרד עמד עֲזוּרִי, מלך אשדוד. הפלשתים העיזו למרוד מפני שקוו לסיוע מצרים ולברית עם המלכיות הסמוכות שבארץ־ישראל: יהודה, מואב, אדום. כשנודע הדבר לסרגון מלך אשור שלח לאשדוד חיל ותרתן בראשו („תרתן״ באשורית: שר צבא עליון). בירושלים צפו בפונת לב לתוצאות מלחמה זו. בני יהודה, שהתרעמו על השלטון הנכרי ביהודה, היו מוכנים לעשות כמעשה הפלשתים, ויש מהם שהטיפו לכריתת ברית עם הפלשתים והמצרים כלפי האויב המשותף. אולם הכת הנביאית התנגדה למעשה מסוכן זה. פעם אחת פשט ישעיה הנביא את בגדו ונעליו והתהלך ברחובות ירושלים ערום ויחף, וכשנשאל מה פשר התנהגות מוזרה זו, השיב שבקש להראות ב„כוש, כי „כן ינהג מלך אשור את שבי מצרים״ ובעלי ברית מצרים. ואמנם לא עברו ימים מועטים ואשדוד נלכדה ויושביה הוגלו בידי האשוריים. המרידה הפלשתית הוכרעה, מצרים לא באה לעזרה — וכת המרד ביהודה נשתתקה לזמן־מה[2].

[1] כתובת עברית זו בכתב עברי הקדום ובכתיב חסר כוללת שש שורות, וזהו נוסחה בכתיב מלא: „הַנְקבה, וזה היה דבר הנקבה: בעוד החוצבים מרימים את הגרזן איש אל רעו ובעוד שלש אמות להכות - - קראו איש אל רעו, כי היתה זדה (פרצה?) בצור מימין. וביום הנקבה הכו החוצבים איש לקראת רעו גרזן על גרזן וילכו המים מן המוצא אל הברכה במאתים ואלף אמה, ומאה אמה היה גובה הצור על ראש החוצבים״. הכתובת נמצאה בשנת 1880 במקום התעלה בירושלים. יש לשער, שהם הם בניני המים של חוקיהו, שמסופר עליהם במלכים ב׳, כ׳, כ׳ ובדברי הימים ב׳, ל״ב, ד׳, ל׳.

[2] ישעיה כ׳. בספר הזכרונות האשורי לסרגון מתואר כבוש אשדוד בשנת 710 ובין המורדים נמנו פלשת יהודה (יַאודי), אדום ומואב (עי׳ Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Testament, מהדורה ג׳ 1909, עמ׳ 42). אבל יהודה השתתפה רק בהכנותיה למלחמה.

ביתר עז התקוממו עמי קדמת אסיא הכפופים לאשור בשנת 705 אחרי שנרצח המלך סרגון ובנו סנחריב ישב על כסאו. אות ראשון למרידה נתנה בבל, ארץ הנגב של ארם־נהרים, שתבעה את משפט הבכורה מארץ הצפון, היא אשור. עוד בימי סרגון נסה מראדך־בלאדן הבבלי לקרוע את בבל מממלכת אשור ולהעמידה ברשות עצמה. המהומות שקמו בנינוה, עיר המלוכה של אשור, בין מלכא למלכא, עוררו את מראדך בלאדן להקים כנגד אשור ברית כללית של המלכויות הקטנות בסוריא ובארץ־ישראל, שנאנקו תחת עול הממלכה הכובשת. לשם זה שלח מלאכות לחזקיה מלך יהודה, שהביאה לו מתנות ובקשה למשוך אותו אל הברית. שוב הרימו ראשם בעלי המרידה בירושלים והמלך נטה לצדם. לא מתוך ראית הנולד אלא מתוך רגש חם של חבת הארץ והעם קמה בו רוח גבורה להשתמש בשעת הכושר ולפרוק את העול. חזקיה עשה כדוגמת שכניו — הפלשתים והצידונים — וחדל לתת מס למלך אשור. עד שסנחריב מלך אשור טרוד היה בהכרעת המרד בבבל התכונן חזקיה למלחמה, מחשש תבוסת המרד בבבל בא בדברים עם מצרים, שבה משלו בימים ההם הכובשים הכושיים סוא ותרהקה, והם הבטיחו לו את עזרתם לכשיעלו האשוריים על יהודה. בעלי בריתו של מלך יהודה היו ביחוד מלכי צידון ופלשת. בברית־כנען זו היה חזקיה ראש המדברים — וכשסירב אחד ממלכי פלשתים, פדי העקרוני, להצטרף אל הברית הסגירו אותו שרי עקרון לחזקיה והוא הושיב אותו בבית הכלא[1].

ישעיה הנביא וסיעתו לא היו מרוצים ממעשהו הנועז של חזקיה. מתנגדים היו בכלל להכנים את ראשה של יהודה בסבך מאורעות העולם, והפעם לא תלו שום תקוות לא במרד הבבלי וגם לא בעזרת מצרים, שבקשה להחזק בארץ ישראל את שלטונה אבל תש כחה בפני תקפה של אשור. כשבאו מלאכי מרא־ך־בלאדן לירושלים ומנחה בידם, וחזקיה הסביר להם פנים והראה להם את כל בית נכאתו ואת שכיות ארמונו, הוכיח אותו ישעיה על פניו בדברים קשים וניבא לו, כי כשתגיע בבל להיות מושלת בכפה תחריב את יהודה ממש כמו שתעשה את זאת אשור לאחר הכרעת המרד[2]. ביחוד התמרמר הנביא על המשא ומתן עם מצרים הבוגדה. „הוי בנים סוררים, — צוות הנביא בשם אלהים,—

---

[1] כאן, וכן להלן בתיאור מלחמת אשור, אפשר להשוות את ספורי המקרא לידיעות האשיריולוניה (הכתובת הגדולה של סנחריב על ה„פריזמה של טיילור" ועוד). ואמנם עדיין לא הוברר המוקדם והמאוחר במאורעות אלו.

[2] עי' הספורים המקבילים בספר ישעיה ל"ט, ו־ז' ובספר מלכים ב' י"ז־י"ח, בשניהם זושפעה העריכה האחרונה בלי ספק ממחבר מאוחר בן הדור שלאחר גלות בבל.

ההולכים לרדת מצרים ופי לא שאלו... הוי היורדים מצרים לעזרה ועל סוסים ישענו, ויבטחו על רכב כי רב ועל פרשים כי עצמו מאד, ולא שעו אל קדוש ישראל ואת יהוה לא דרשו... ומצרים אדם ולא אל, וסוסיהם בשר ולא רוח, ויהוה יטה ידו—וכשל עוזר ונפל עזור ויחדו כולם יכליון". ישעיה מנבא לחורבן מצרים וכוש ואז יאמרו בני יהודה: „הנה כה מבטנו, אשר נסנו שם לעזרה מפני מלך אשור, ואיך נמלט אנחנו"? משאת נפשו של הנביא הובעה בדברים הללו: „כה אמר אדני יהוה, קדוש ישראל: ,בשובה ונחת תושעון, בהשקט ובבטחה תהיה גבורתכם', ולא אביתם ותאמרו: ,לא כי על סוס ננוס'! — על כן תנוסון; ,ועל קל נרכב' — על כן יקלו רודפיכם"[1]. דברי הנביא לא נשמעו בסער המאורעות המדיניים, שסחף את יהודה, מלכה וממשלתה. גדולה היתה הסכנה, אבל גדולה היתה גם התקוה לשחרר את הארץ מעול אשור, שכל העמים המשועבדים התקוממו כנגדה.

בינתים הצליח סנחריב להכריע את המרידה בבבל ועלה בראש חיל עצום על עמי כנען המורדים. תכליתו היתה לכבוש את מצרים אויבתו, שהסיתה תמיד את העמים להתקומם בפני שלטון אשור. לאחר שנצח בלי טורח כמה נצחונות בארץ צידון, כבש את עיר צידון ואיים על צור, עלה עם חילו על פלשת. כבר נלכדה אשקלון והנה עיכוב בעקרון, כאן באו המצרים לעזרת הפלשתים. על יד אלתקה נערכה מלחמה, המצרים ברחו ועקרון נכנע לאשוריים. יהודה נשארה בודדה, בלי בעלי ברית, פנים אל פנים לנוכח חילו העצום של סנחריב (701).

האשוריים התפרצו לתוך ארץ יהודה והתחילו לוכדים את ערי־המבצר. בלי רחם החריבו את הערים והכפרים, בזזו והגלו את היושבים. האויב התקרב לעיר המלוכה והנה ב ל כ י ש. ידי חזקיה ויועציו רפו. כדי להציל את עיר־המלוכה מהורבן גמר חזקיה להכנע ושלח מלאכים לסנחריב בלכיש לאמר: „חטאתי, שוב מעלי, את אשר תתן עלי אשא". סנהריב שם על מלך יהודה מס רב, „שלש מאות ככר כסף ושלשים ככר זהב", וחזקיה שילם את המס מתוך האוצרות שבארמון בית המלך וגם הוכרח לקצץ את דלתות היכל בית המקדש וצפויי הזהב שלהן.

אולם סנחריב לא הסתפק בקבלת המס. מתכונן היה לעלות על ארץ ישראל וכנראה השש, שמא ישובו ויתחברו מאחורי מהגהו מלכי כנען המורדים ומלך יהודה בראשם. יתכן שפחד מפני ביצור ירושלים וההכנות להגן עליה שנעשו במשך כמה שנים על ידי חזקיהו והחליט לשים ידו הקשה על יהודה ולהכריעה

[1] ישעיה כ', ו'; ל', א'־ב', ט"ו־ט"ז; ל"א, א'־ג'.

תחתיו להלוטין, כדי שלא תעיז לעתיד למרוד במלך המלכים'. ממקום תחנותו של סנחריב בלכיש יצאה מלאכות לירושלים לדרוש הכנעה גמורה. הספור המקראי מתאר כמו חי את המשא ומתן של שליחי אשור עם בני ירושלים. ואף־על־פי שהוא שם בפי השליחים דברים דמיוניים, מכל מקום יש בהם כדי לציין את המצב המדיני בימים ההם. אנו מביאים כאן את הספור בהשמטות ובשנוי סדר ההרצאה:[1]

„וישלח מלך אשור את תרתן ואת רב־סריס ואת רבשקה מן לכיש אל המלך חזקיהו בחיל כבד ירושלים. ויעלו ויבואו ירושלים ויעמדו בתעלת הברכה העליונה אשר במסלת שדה כובס. ויקראו אל המלך ויצא אליהם אליקים בן חלקיהו אשר על הבית ושבנא הסופר ויואח בן אסף המזכיר. ויאמר אליהם רבשקה: ‚אמרו נא אל חזקיהו, כה אמר המלך הגדול מלך אשור: מה הבטחון הזה אשר בטחת?... הנה בטחת לך על משענת הקנה הרצוץ הזה, על מצרים, אשר יסמך איש עליו ובא בכפו ונקבה. כן פרעה מלך מצרים לכל הבוטחים עליו'... ויאמר אליקים בן חלקיהו ושבנא ויואח אל רבשקה: ‚דבר נא אל עבדיך ארמית, כי שומעים אנחנו, ואל תדבר עמנו יהודית באזני העם אשר על החומה'. ויאמר אליהם רבשקה: ‚האל אדוניך ואליך שלחני אדוני לדבר את הדברים האלה? הלא אל האנשים היושבים על החומה'... ויעמוד רבשקה ויקרא בקול גדול יהודית: ‚כה אמר המלך: אל ישיא לכם חזקיהו, כי לא יוכל להציל אתכם מידי! ואל יבטח אתכם חזקיהו אל יהוה לאמר: הצל יצילנו יהוה ולא תנתן העיר הזאת ביד מלך אשור... ההצל הצילו אלהי הגויים איש את ארצו מיד מלך אשור? איה אלהי חמת וארפד, איה אלהי ספרוים, הנע ועוה, איה אלהי שומרון?[2] וכי הצילו את שומרון מידי? אל תשמעו אל חזקיהו, כי כה אמר מלך אשור: עשו אתי ברכה וצאו אלי—ואכלו איש גפנו ואיש תאנתו ושתו איש מי בורו'".

כששבו שרי חזקיהו וסיפרו לו את דברי רבשקה נפל עליו לבו. מיד שלח את אליקים אשר על הבית ואת זקני הכהנים אל ישעיה הנביא לבקש עצה ונבואה מפיו. הנביא, שהתנגד למרידת יהודה מלכתחלה, בשעה שעלתה במחשבה מלחמת תגרה, נענה להזקיה כעת, בשעת הצורך להגן על העיר בפני אויב מתחצף המלעיב על האומה ואלהיה. וישעיה נלוה אל כת הקנאים, שסירבו לתת את עיר המלוכה ביד צר. את שליחי חזקיה הרגיע ויעץ שלא להתירא

[1] הנאומים בשני הספורים המקבילים (מלכים ב', י"ח־י"ט; ישעיה ל"ו־ל"ז) הן דוגמאות מופתיות של היסטוריוגרפיה ריטורית שהיתה נהוגה לאחר זמן גם בספרות יון ורומי. המרד המדיני המתואר בהן מתאים בשלימות למציאות ההיסטורית, וגם סגנון הנאומים דומה לכתובת־ההתפארות של סנחריב המובאת להלן.

[2] שאלה זו חסרה בנוסח המקרא שלנו, בין בספר מלכים ב' (י"ח, ל"ד) בין בספור המקביל שבספר ישעיה (ל"ו, י"ט), ונשתמרה בתרגום־השבעים הקדמון.

מאיומי אשור וניבא לאויב כליה קרובה. הנביא תמך יתדותיו במלחמה שהכריזה מצרים על אשור.

עד שמלכי אשור ויהודה נשאו ונתנו ביניהם יצא תרהקה מלך כוש ומצרים בהילו כלפי חיל אשור. כיון ששמע זאת סנחריב עזב את מקום תחנותו בלכיש והלך בראש צבאו אל גבול מצרים לקראת תרהקה. כששבו שליחי סנחריב מירושלים ללכיש כבר לא מצאו שם את מלכם. מדרכו שלח סנחריב מכתב לחזקיהו, שבו חידש את איומיו ודרש למסור לו מיד את עיר המלוכה. חזקיהו, שידע כי אויבו יצא מלכיש, נתחזק וסירב למלא דרישת סנחריב. גם המלך וגם הנביא חזקו את לב העם ע״י תפלות בצבור ומשאות נלהבים. ישעיה פרסם אגרת־נבואה זו, שהיא מעין תשובה על דרישתו המחוצפת של סנחריב: „בזה לך, לעגה לך בתולת בת ציון, אחריך ראש הניעה בת ירושלים; את מי חרפת ונדפת, ועל מי הרימות קול? ותשא מרום עיניך על קדוש ישראל!... לכן כה אמר יהוה אל מלך אשור: לא יבוא אל העיר הזאת, ולא יורה שם חץ, ולא יקדמנה מגן, ולא ישפוך עליה סוללה, בדרך אשר יבוא בה ישוב, ואל העיר הזאת לא יבוא".

תקות הנביא נתמלאה עד מהרה. פתאום יצא הקול ביהודה, כי חילו העצום של סנחריב, שהלך לקראת מצרים, ממהר לשוב (701). על־פי השמועה השליח אלהים מגפה על בני אשור: „ויצא מלאך יהוה, ויך במחנה אשור מאה שמונים והמשה אלף, וישכימו בבוקר, והנה כולם פגרים מתים". במצרים סיפרו, כי בלילה אחד כרסמו המוני עכברים את בגדיהם ומכשיריהם של אנשי צבא אשור עד שהוכרחו לסגת אחור מעל גבול מצרים[1]. הסבה האמתית לנסיגתו הפתאומית של סנחריב היתה בודאי הידיעה ע״ד מרידה חדשה בבבל, מרכז הממלכה. סנחריב שב לנינוה ויהודה ניצלה.

כשלון זה לא הניא את סנחריב מלפאר את מסע נצחונו ביהודה בכתובת ארוכה, שנשתמרה באצטוונית־חרס בחורבות ההיכל שבנינוה. כתובת זו נתחברה בסגנון של התפארות והפלגה הנהוג בהודעות כל שרי הצבא בכל דור ודור. וזו לשונה (בחלקה הנוגע ליהודה):

„... וחזקיהו מיהודה, אשר לא נתן את צוארו בעולי. ארבעים ושש ערי מבצרו וערים קטנות בסביבותיהן לאין מספר... לכדתי; עשרים אלף ומאה וחמשים איש, נער וזקן, איש ואשה, סוסים, פרדים, חמורים, גמלים, בקר וצאן לאין מספר הוצאתי משם לשלל. ואותו סגרתי כצפור בכלוב בעירו ירושלים; שפכתי עליה סוללה וליוצא אין שלום. את עריו אשר בזותי קרעתי מעל ארצו, ונתתין לסיתינתי

[1] מסורת זו מספר גם הירודוט היוני (ספר שני מ„היסטוריה", שלו, 141).

מלך אשדוד, לפדי מלך עקרון[1] ולסילבל מלך עזה, ומיעטתי את ארצו. על מס השנה הוספתי מנחה לשלטוני ושמתי עליהם. ואותו, את חזקיה, אחזה פלצות מהדר גאוני, ושלח לי את מבחר גבוריו ביחד עם שלשים ככר זהב ושמונה מאות ככר כסף ואבנים יקרות... ואת בנותיו ופילגשיו, שרים ושרות. וגם שלח את מלאכו להגיש לי את המנחה ולקבל עליו עול מלכותי".

סנחריב עובר בתיאורו בשתיקה על הסבות שהכריחוהו לסגת אחור מן ה"כלובי" שבו היה חזקיה סגור — מירושלים. אבל על עם ישראל עשתה אחרית זו של מלחמת סנחריב רושם עז. כובש כל הא"ץ נצב על סף עיר הקודש ולא עצר כח ללכת עוד. יהודה ניצלה באותו מצב עצמו שבו נחרבה שומרון לפני עשרים שנה. ניגוד היסטורי זה עשה רושם עמוק בירושלים וגרם להת־ומֵמות הרוח הלאומי והדתי. לאחר דאגות ממושכות היתה לעם הרוחה הערים שנשמו ע"י סנחריב הזרו ונבנו. הארץ הלכה ונרפאה מן המכות שהוכתה. העם היה צמא למנוחה — ומנוחה זו ניתנה לו לפי שעה.

§ 55. החיים הרוחניים בימי מלכותו של חזקיה.

אישיות אחת היא שעמדה בימים ההם במרכז החיים הרוחניים והמדיניים של הארץ וחיברה את שני המקצועות הללו לחטיבה אחת — ישעיה הנביא. בימי חזקיהו הגיעה פעולת הנביא למרום פסגתה. ישעיה נעשה למנהיגה הרוחני של האומה, למורה ומדריכה. שום נביא לפניו ולאחריו לא השפיע כמוהו השפעה ממשית על חיי הצבור. המאורעות הנסערים בימי שני המלכים האחרונים הוסיפו תוקף למשאת נפשו הנעלה עיד תקון חיי החברה. ממלכת אשור, התקיפה במלחמותיה אבל החלשה והרקובה מבפנים, שימשה לו למופת שלילי של מדינה. הנביא מתעב טפוס זה של מדינה צבאית טורפת, המשתמשת בכהותיה כדי לבלוע מדינות קטנות ממנה ולהנחיל כבוד ותפארת לחסנה הצבאי ולתקיפותה הבהמית הגסה. לפניו מרחפת תמונה נכספת של עם היושב בשלוה ומתנהג ברוח הצדק החברתי, השואף לשויון החלשים והתקיפים, להשלים בין אדם לחברו ובין מעמד לחברו. אין ליהודה להתחרות עם אשור; "מי השלח ההולכים לאט" אין להם להתחרות עם "מי הנהר העצומים והרבים", הוא נהר פרת, השוטפים מלוא רוחב הארץ. מלכות יהודה לעתיד מצטיירת ברוח הנביא כמלכות נכספת של שלום, אמת וצדק:

---

[1] הוא הוא פדי מעקרון, שנתפס בידי חזקיה על נטיתו לאשור. באותה הכתובת מסופר למטה, כי סנחריב שחרר את פדי ממאסרו בירושלים והשיב לו את כסא מלכותו בעקרון. ועי' Keilinschriftl. Textb. עמ' 44–46.

„ויצא חוטר מגזע ישי, ונצר משרשיו יפרח, ונחה עליו רוח יהוה, רוח חכמה ובינה, רוח עצה וגבורה, רוח דעת ויראת יהוה... ושפט בצדק דלים, והוכיח במישור לענוי ארץ, והכה ארץ בשבט פיו, וברוח שפתיו ימית רשע, והיה צדק אזור מתניו. וגר זאב עם כבש, ונמר עם גדי ירבץ, ועגל וכפיר ומריא יחדו ונער קטן נוהג בם... לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי, כי מלאה הארץ דעה כמים לים מכסים" (ישעיה י"א).

משא נשגב זה על אחוה ורעות בין העמים, על יום שכולו טוב, שאין בו עמים טורפים ועמים נטרפים, עושקים ועשוקים, נשמע בירושלים בשעה שהחיה הרעה, אשור, פערה את פיה ובלעה ממלכות ועמים, בשעה שדברי ימי העולם לא היו אלא מראה מלחמה של כחות איתנים גסים. מלחמה מחוסרת כל טעם מוסרי. מראה אחר מצטייר ברוח הנביא לעתיד לבוא: שנאת בני האדם והעמים כלה תכלה, כל האומות תעשינה אגודת־אחים, המאוחדת ע"י שאיפות מוסריות נעלות — והמבשר של עולם זה שכולו טוב עתיד להיות עם יהודה. מסביב לה, מסביב להר ציון, יתקבצו העמים, שעיניהם נפקחו לראות אור והמבקשים את אלהי העולם כולו:

„והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית יהוה בראש ההרים ונשא מגבעות, ונהרו אליו כל הגויים, והלכו עמים רבים ואמרו: לכו ונעלה אל הר יהוה, אל בית אלהי יעקב, ויורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו, כי מציון תצא תורה ודבר יהוה מירושלים. ושפט בין הגויים, והוכיח לעמים רבים, וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות, לא ישא גוי אל גוי חרב, ולא ילמדו עוד מלחמה (ישעיה ב', ב'—ד'; מיכה ד', א'—ג').

בדברי ישעיה ומיכה בן דורו הוטעם הרעיון המוסרי של אחדות האל בנגוד לפולחן החיצוני והמנהגים הדתיים. בעיני שני הנביאים כמעט שאין הבדל בין האלילות של המנהג לאלילות של עבודה זרה. צריך שאדם יפנה לאלהיו מקרב לב ונפש ולא מן הגוף ולהוץ. בשביל להבין מה בין הדת הנאצלה של נביאי יהודה והמושגים של כומרי אשור ובבל, די להביא הקבלה זו:

מיכה ו', ו'—ח'.

„במה אקדם יהוה? האקדמנו בעולות, בעגלים בני שנה? הירצה יהוה באלפי אילים, ברבבות נחלי שמן? — הגיד לך אדם מה טוב ומה יהוה דורש ממך: כי אם עשות

מזמורי־תהלים בבליים

„מה נתן לך, עִשְׁתַּר? עגלי מרבק, כבשים שמנים" — לא אבה (אמרת עשתר) לאכול עגלי מרבק, כבשים שמנים. יותן לי יפי נשים, הדרת גברים" (עי' שרדר, Die Keilinschriften und das A. T. מהדורה ג', עמוד 595; ועי' Jeremias, Das A. T. im Lichte

משפט ואהבת חסד והצנע לכת des alten Orient, מהדורה ב׳ 1906, עמ׳ עם אלהיך״. 561—565).

התעלות חיי הרוח בימי מלכות חזקיה נותנת ידים לשער, כי בעת ההיא נתחבר או נהלקט הרבה מן החומר הספרותי, שנכנס לתוך כתבי הקודש. משאות הנביאים, שחיזקו בדת את השתפכות־הנפש בצורת תפלה, גרמו ליצירת מזמורי־דת הדשים, הם מזמורי התהלים.

לחזקיה עצמו מיוחס מזמור־תודה אחד, שאמרו „בחלותו ויחי מחליו״. ובאמת נתחבר בודאי ע״י סופר דברי הימים, בסגנון ההיסטוריוגרפיה הריטורית, או שהוא לקוח מן המזמורים שהיו נאמרים במקדש לתודה על מחלה שנרפאה:

„אני אמרתי: בדמי ימי אלכה בשערי שאול, פקדתי יתר שנותי. אמרתי: לא אראה יה, יה בארץ החיים. לא אביט אדם עוד עם יושבי חדל. דורי נסע ונגלה מני כאהל רועי, קפדתי כאורג חיי... כסיס עגור כן אצפצף, אהגה כיונה, דלו עיני למרום: אדני, עשקה לי ערבני... ואתה חשקת נפשי משחת בלי, כי השלכת אחרי גוך כל חטאי. כי לא שאול תודך, מות יהללך, לא ישברו יורדי בור אל אמתך. חי חי הוא יודך, כמוני היום. יהוה להושיעני ונגינותי ננגן כל ימי חיינו על בית יהוה״ (ישעיה ל״ח י׳—כ׳).

ברוח זה נתחברו בימים ההם כנראה כמה „נגינות בית יהוה״, שהושרו במקהלה בבית־המקדש שבירושלים. מזמורי התהלים נתחלקו לסוגים שונים: מזמורי־קינה ואבל ומזמורי תודה ושמחה. הצלת יהודה מכף סנחריב ופחד־המלחמה שקדם להצלה זו שעות־כושר היו למחברי התהלים משני הסוגים. כאן מקום להעיר, כי מזמורים ותהלים דתיים מצויים היו גם בספרות הדתית הבבלית. התהלים הבבליים יש להם לפעמים דמיון חיצוני רב אל התהלים שלנו[1].

אבל לא רק במקצוע הנבואה הלאומית והשירה הדתית נתגלתה היצירה הרוחנית של הדור ההוא. „אנשי חזקיה מלך יהודה״ (משלי כ״ה, א׳) — זאת אומרת סיעה של הכמים המקורבים למלכות — העתיקו ולקטו משלים ומליצות שיש בהם משום חכמת החיים. את הפתגמים הללו, שנעשו לנחלת העם, יחסו לחכמים קדמונים, וביחוד לשלמה המלך[2].

קשה לכוון, מה הם התהלים והמשלים שיש ליחסם לתקופה הנידונה, אבל מצד אחר לא יתכן, כי אותו דור, שהקים מקרבו נביאים גדולים ובמקצת הנשים את שאיפותיהם בחיים, לא הכניס את חלקו באותה היצירה הספרותית שהתפתחה כמה מאות שנה בצד פעולת הנביאים. הניצנים של הספרות המקראית בכל סוגיה נתחזקו בלי ספק בידי מלכי יהודה האחרונים, והתקופות הבאות עתידות להגדיל ולהאדיר תורה לאומית זו.

---

[1] עי׳ להלן § 58. [2] עי׳ להלן § 78.

§ 56. התחדשות העבודה הזרה בימי מלכות מנשה (690–640).

התקונים שהונהגו בימי חזקיה עלולים היו להכות שורש בעם, אילו הוריש המלך את כסאו לבן המחונך ברוחו והמסוגל להמשיך מעשה אביו. אבל מזלה הרע של ארץ יהודה גרם לה, שחזקיה מת בשנת השלשים למלכותו (שנת 690 לערך) והוריש את כסאו לבנו מנשה הנער. בנערותו של יורש הכסא משלו בשנים הראשונות למלכותו רבי המלוכה, וכנראה גברו ביניהם מתנגדי תקוניו של חזקיה. אליהם נלוו כנראה מיועציו הזקנים של אחז, שניטלה השפעתם בימי חזקיה ועכשיו השתדלו לשוב לקדמותם. הללו, שהכת הנביאית סילקה אותם לצדדין, בקשו עכשיו להחזיר ליושנה את השיטה הבלתי־לאומית של אחז. הם שלקחו את לב המלך הצעיר שבי, מתחלה משלו בשמו כרוחם ואחר כך הנכוהו למשול בעצמו כרצונם. התחילה תקופה של התחדשות העבודה והתרבות הזרה.

הנסיגה הפנימית היתה אחוזה ודבוקה בנסיגה המדינית החיצונית. בימי מלכות מנשה נשתנה יחסה של יהודה אל שלטון אשור. לאחר השואה שבאה על חיל סנחריב בימי חזקיה לא נראו האשוריים בארץ ישראל ימים רבים. סנחריב טרוד היה בהכרעת המרידות שלא פסקו בבבל ולא עצר כח ללכת למלחמה על מדינות הים. וסופו שנפל חלל על במתי מלחמתו בבבל: שני בניו שהיו בקושרים עם מצדדי בבל רצחוהו נפש. יורש כסאו אסר־הדן (680–668) שינה ממטבע אביו בפוליטיקה: נתן מרגוע לבבל ופנה שוב מע־בה, להלחם במצרים ובעלי בריתה שבארץ ישראל. כמה שנים רצופות הלכו חילות אסר־הדן הלוך ונסוע הנגבה, למצרים. שטף צבאי זה שעבר דרך כנען סחף עמו גם את מושלי הארצות, מלכי צידון, פלשת, עבר הירדן ויהודה הוכרחו לתת מס לכובש העולם ואולי גם לשלוח לו גדודים לסיוע. בין מלכי הארץ (צור, עזה, אשקלון, מואב, עמון, אדום ועוד), הכפופים למצות אסר־הדן, אנו מוצאים בכתובות האשוריות משנת 673 גם את שם „מנשה שר יאודי". לאחר מלחמות ממושכות עלה בידי אסר־הדן סוף סוף לגרש ממצרים את תרהקה המלך הכושי ולכונן לזמן־מה את שלטון אשור בחלק הארץ. נצחון זה של אשור חיזק כנראה את הקשרים הרופפים של שעבוד יהודה לאשור. מתנגדי שלטון אשור שוב לא יכלו לקוות לעזרת מצרים והכל הוכרחו לכרוע ברך לפני הדר גאון הממלכה האדירה, המולכת בכפה מגדות חדקל עד גדות הנילוס. כך נמשכה יהודה ביתר עז לתוך חוג השפעתה של אשור.

השפעה זו באה לידי גילוי לא רק במקצוע המדיני אלא גם במקצוע התרבותי. המלך מנשה ובני מרום עם הארץ נעשו למעריצי התרבות האשורית.

ומיד נתגלתה הערצה זו גם בחיי הדת. נצחון המפלגה האלילית הוריד בעיני כמה מבני יהודה תקפו של יהוה. תקוניו הדתיים של חזקיה, שנתכוונו לטהר את פולחן יהוה ולצמצמו במקדש שבירושלים, עוררו זה כבר תרעומת בין קצת יושבי הגבולין, שלא יכלו לעלות לרגל ממרחקים בימי חג ומועד. יושבי הארץ הללו ראו בטהרת הפולחן של חזקיה — ביטול הבמות והמזבחות שבארץ — כמין חלול כבוד הדת העממית הקדומה וזלזול ביושבי הארץ לטובת עיר המלוכה וכבודה. לפיכך היתה ראשית פעולתו של מנשה לדתיר בנין מזבחות על הבמות והגבעות בכל אתר ואתר. צורות הפולחן הכנעניות והאשוריות הותרו לבוא בקהל ביחד עם הצורות הלאומיות. בירושלים עצמה נתרבו כלאי פולחנים שונים במדה יתרה שלא היתה כמוה. נבנו מזבחות לבעל ולאשרה וגם מזבחות מיוחדים על הגגות לעבודת „צבא השמים", הם הכוכבים. פסלים ומזבחות לעבודה זרה נמצאו גם בחצרות בית־המקדש. קצת הפולחנים האליליים הללו היו כרוכים במעשי זמה וכשפים. בא"י נראו קדשות, הן כהנות לעשתורת, מעוננים, מנחשים ודורשים אל המתים. מאת העם, שחדל להלהם על קיומו, ניטל יצר הטוב ומוסרו נפגם. הפריצות וההפקרות של מרום עם הארץ חלחלו ונכנסו לתוך המוני העם.

הכת הנביאית נסתה להלהם בעבודה זרה. אבל ללא הועיל. מי שהרים קולו כלפי ההזיות המזיקות נחשב למורד במלכות ונרדף באכזריות מאת המלך ושריו המשחתים. הנביא הגדול ישעיה כבר מת. על־פי האגדה התלמודית המאוחרת נתחבא ישעיה מפני רודפיו בארז נבוב ומנשה צוה לנסר את הארז וכך נהרג הנביא. באגדה זו נשמע הד הספורים ע"ד מסירות נפשם של קדושי הדת הלאומית בימים ההם. תלמידי ישעיה המשיכו את מעשהו בחרוף נפש. הוכיחו את חטאי המלך והשרים על פניהם ואיימו עליהם בעונש מן השמים. מטיפים כאלו מסרו נפשם על דעותיהם: היו הורגים בהם על מרדותם ומְרָיָם. ואמנם אי אפשר היה בימי מנשה לעבור בשתיקה על הדברים הללו של הנביאים. למשל: „יען אשר עשה מנשה מלך יהודה התועבות האלה ויחטיא גם את יהודה בגלוליו, לכן כה אמר יהוה אלהי ישראל: הנני מביא רעה על ירושלים ויהודה, אשר כל שמעו תצלנה שתי אזניו. ונטיתי על ירושלים את קו שומרון ואת משקולת בית אחאב, ומחיתי את ירושלים כאשר ימחה את הצלחת, מחה והפך על פניה. ונטשתי את שארית נחלתי, ונתתים ביד אויביהם"... (מלכים ב' כ"א, י"א י"ד). באותם הימים נאמר בודאי המשא הקשה של מיכה הנביא לבני מרום עם הארץ בירושלים: „שמעו נא זאת, ראשי בית יעקב וקציני בית ישראל, המתעבים משפט ואת כל הישרה יעקשו, בונה ציון בדמים וירושלים

בעולה! ראשיה בשוחד ישפוטו וכהניה במחיר יורו ונביאיה (נביאי השקר) בכסף יקסומו — ועל יהוה ישענו לאמר: הלא יהוה בקרבנו, לא תבוא עלינו רעה! לכן בגללכם ציון שדה תחרש וירושלים עיין תהיה והר הבית לבמות יער"[1]. בתוכחות ונבואות נועזות כאלו ראו מתנגדי הנביאים מעין כרוז להפוך את הקערה על פיה ויש שהמטיפים נענשו כמורדים.

בספר „דברי הימים" מסופר כי מנשה נשבה בסוף ימי מלכותו „בידי שרי הצבא למלך אשור", שאסרו אותו בנחושתים והוליכוהו בבלה; כששב משם חזר בתשובה, הסיר את אלהי הנכר ומזבחותיהם וביצר את חומות העיר. מסורת זו, הסותרת את הספור בספר מלכים הקדום[2], יש בה אולי בתבנה המדיני הד עמום של המלחמות שנלחמו אסר חדון ואח"כ יורש כסאו אשורבניפל על גבולות סוריא וארץ ישראל (668—626)[3]. יתכן כי באחת המלחמות הללו ענש מלך אשור את מלך יהודה הכפוף לו על חטא שחטא ברשלנות. אבל קשה לשער שמקרה זה, אם נניח שהיה, עורר את מנשה לחזור בתשובה לאומית.

הנסינה לאחור בימי מנשה קשה היתה ביותר מפני שימי מלכותו נמשכו הרבה מאד, כחמשים שנה. גם לאחר מות מנשה (640) לא יכלה הכת הנבואית לקוות לטובה, מפני שבנו יורש כסאו אמון התחיל ללכת בדרכי אביו לכל דבר. רק קשר פתאומי של מקורבי המלך החיש קצו של השלטון המזיק למדינה. אמון נהרג בביתו בידי עבדיו. עם הארץ, ביחוד יושבי הגבולין, התמרמר על הרצח ועל פיו נענשו הקושרים עונש מות. ולמלך יהודה הוכרז יאשיהו בן אמון (638—608), והוא בן שמונה שנה במלכו.

§ 57. מלכות יאשיהו. נצחון הנביאים וסיעתם.

בחצי המאה השביעית לערך לפני סה"נ קרו בקדמת אסיא מאורעות, שהכו את הממלכה האשורית מכה רבה. מצרים פרקה מעליה עול אשור, התאחדה תחת שלטון פסַמֵטיך הראשון (663—610) והתחילה להציק לשונאה מאז ע"י

[1] הכתוב האחרון (מיכה ג' י"ב) מובא לאחר זמן בירמיהו (כ"ו י"ח) בשם מיכה המורשתי שנבא „בימי חזקיה", אבל אפשר שהכוונה לתקופת חזקיה, ועליה נחשבו גם ימי נערותו של מנשה, שבהם משלו השרים.

[2] ע"י דברי הימים ב' ל"ג ומלכים ב' כ"א.

[3] בכתובת האשורית הנ"ל ע"ד הכנעת מלכי ארץ ישראל ע"י אסר חדון נאמר, כי השבויים הוכרחו לעבוד עבודת פרך, אבל מפני הנוסח הכתום אין לדעת אם בין השבויים נמנו גם המלכים ובתוכם „מנשה היהודי". ע"י ווינקלר Keilinschriftliches Textbuch עמ' 51 ‧ 52 (רשימה שעל הפריזמה B).

התקפת נבולותיו בסוריא ובארץ ישראל. המדיים השתדלו להתבדל מקרב העמים המשועבדים לאשור ולכונן מדינה לעצמם. למרבה הצרה התחילה בארצות קדמת אסיא נדידת־עמים רבה. על ארץ אשור עלו מן הערבות הרחוקות של אירופא הדרומית־מזרחית, דרך קוקז וארמניא, שפעת עמים פראים למחצה, רובם שבטי הסקיתים (650—620). כארבה לרוב עלו על ארצות קדמת אסיא המונים המונים של פרשים פ־אים, הרגו ושבו בני אדם, החריבו בדרכם ערים וכפרים, גזלו עדרים והשמו שדות. שפעת קלגסים אלו הביאה על אשור חורבן רב. מארם נהרים פנו הסקיתים למצרים, דרך צידון ויהודה. המלך פסמטיך כפר פניהם במנחות יקרות ובזה הציל את מצרים מחורבן, אבל קצת מגלילות יהודה ופלשת הוכו מתגרת החילות הפראים (העיר אשקלון ועוד, לפי ספורו של הירודוט).

על מכת הסקיתים, שזעזעה בימים ההם כל עמי הקדם, מוסבים כנראה דברי צפניה הנביא, בן דורו של יאשיהו. צפניה ראה בנדידת עמים זו אות למהפכת עולם: „קרוב יום יהוה הגדול, קרוב ומהר מאד... יום עברה היום ההוא, יום צרה ומצוקה, יום שואה ומשואה, יום חושך ואפלה, יום שופר ותרועה על הערים הבצורות ועל הפנות הגבוהות". אחרי נצחונותיהם של המצרים והמדיים לא קשה היה לנביא לצפות את חורבנה של אשור האדירה והריהו מנבא לנינוה העיר המעטירה: „זאת העיר העליזה, היושבת לבטח, האומרה בלבבה אני ואפסי עוד! איך היתה לשמה, מרבץ לחיה! כל עובר עליה ישרק, יניע ידו". ואף לעמו ההוטא צפניה מנבא רעות: „ונטיתי ידי על יהודה ועל ירושלים, והכרַתי מן המקום הזה את שאר הבעל ואת המשתחוים על הגגות לצבא השמים ואת הנסוגים מאחרי יהוה; ופקדתי על השרים ועל בני המלך[1] ועל כל הלובשים מלבוש נכרי. ופקדתי על כל הדולג על המפתן (של מקדש עבודה זרה); והיה בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות, ופקדתי על האנשים הקופאים על שמריהם, האומרים בלבבם לא ייטיב יהוה ולא ירע"... הנבואות הללו נתקיימו במקצת אבל בצורה אחרת: בן־המלך, יאשיהו הצעיר, קיבל על עצמו לנקות את ירושלים משיירי האלילות.

כל צרה הבאה מכח האיתנים וההושפת חולשתן והדלונן של הממלכות האדירות ביותר מעוררת את האדם העתיק להסביר את החזיונות המדיניים בדרך דתית־מוסרית. משער החוסן הצבאי, — סמל הממלכה האשורית, — פנה הודו וזיוו משעה שתקפה של ממלכה זו התחיל לרדת. בלבות בני האדם צמח הרעיון, שיש כח הנשגב מכח הנשק: כח הרוח. הועם זהרם של אלהי־אשור, כהתה

[1] כנוי זה נותן מקום להשערה, שצפניה התנבא באותן השנים, שבהן משלו השרים בשם בן־המלך יאשיהו (638-628).

עינה של התרבות האלילית ובעם יהודה נתעוררו נענועים לדתו הלאומית הצרופה, שנטמאה ע"י סוני עבודה זרה ומדות רעות. עם התרופפות שלטון אשור רפתה גם הכפיה התרבותית של בני הנכר על בני מרום עם הארץ ביהו־ה — וכך הלכה ונתחזקה הנטיה למשטר לאומי ועצמי בחיים הפנימיים. להכרה זו סייעו הנביאים החדשים שקמו בימי יאשיהו. בראש סיעת הנביאים החדשה עמד אדם ששמו כרוך בכל המאורעות החשובים של התקופה האחרונה בדברי ימי מלכות יהודה: הוא ירמיהו בן הכהן חלקיה מענתות הסמוכה לירושלים. ירמיה בא לירושלים והתחיל מתנבא לראשונה בשנה הי"ג למלכות יאשיהו (626). עדיין צעיר לימים היה ובמורך לב נגש למלאות את תפקידו שהרגיש בקרבו. הנביא ראה עצמו מיועד לתעודה עליונה לא רק לעמו אלא לכל העולם כולו. הנביא הוא השופט המוסרי, דיין אמת לממלכות ולעמים. החותך גורלם על־פי חוקים בל ימוטו של הצדק האלהי. ירמיה שומע ברוחו קול יהוה מדבר אליו: „ראה, הפקדתיך היום הזה על הגויים ועל הממלכות, לנתוש ולנתוץ ולהאביד ולהרוס, לבנות ולנטוע", זאת אומרת לצפות חורבנם או תחיתם של העמים, הכל לפי התנהגותם. אלהים שולח את הנביא להלהם בעַולת בני האדם ולשם כך הוא מזיין אותו בכח הרוח שאין עז ממנו: „וקמת ודברת אליהם את כל אשר אנכי אצוך, אל תחת מפניהם; ואני הנני נתתיך היום לעיר מבצר ולעמוד ברזל ולחומת נחושת על כל הארץ — למלכי יהודה, לשריה, לכהניה ולעם הארץ, ונלחמו אליך, ולא יוכלו לך". ירמיה, שקם בתקופת המעבר, בין הנסינה של מנשה והתקונים החדשים של יאשיהו, מוכרח היה להתחיל את פעולתו מתוכחה. מראה הוא על אותות־הזמן המהרידים — עלית הסקיתים ושדוד המערכה המדינית באסיא — וקורא לעם לאחדות פנימית ורוחנית. „סיר נפוח אני רואה, ופניו מפני צפונה... מצפון תפתח הרעה על כל יושבי הארץ... הנני מביא עליכם גוי ממרחק בית ישראל — אומר יהוה — גוי איתן הוא, גוי מעולם הוא, גוי לא תדע לשונו ולא תשמע מה ידבר. ואכל קצירך ולחמך, יאכל בניך ובנותיך, ירושש ערי מבצריך, אשר אתה בוטח בהנה... והיה כי תאמרו תחת מה עשה יהוה אלהינו לנו את כל אלה? — ואמרת אליהם: כאשר עזבתם אותי, ותעבדו אלהי נכר בארצכם, כן תעבדו זרים בארץ לא לכם" (ירמיה א', י"—י"ט; ה', ט"ו—י"ח). „שמעו דבר יהוה, בית יעקב וכל משפחות בית ישראל! כה אמר יהוה: מה מצאו אבותיכם בי עול, כי רחקו מעלי, וילכו אחרי ההבל ויהבלו? ולא אמרו: איה יהוה המעלה אותנו מארץ מצרים, המוליך אותנו במדבר... ואביא אתכם אל ארץ הכרמל לאכול פריה וטובה, ותבואו ותטמאו את ארצי, ונחלתי שמתם לתועבה, הכהנים לא אמרו: איה יהוה? ותופשי התורה לא ידעוני, והרועים

פשעו בי, והנביאים נבאו בבעל׳ (שם ב׳, ד׳ ואילך). דברי תוכחה כאלו השמיע ירמיה מתוך הצורך להלחם במנהגים הזרים, שהונהגו בימי מנשה, ולמשוך לב העם אל המורשה הרוחנית שלו.

בהשפעת השינויים המדיניים הכלליים ותוכחות הנביאים המכוונות להם קמה בירושלים מפלגה ששאפה להחזיר את המשטר הלאומי ליושנו. למפלגה זו נמצאו, כנראה, מצדדים בין אותם השרים ששלטו במדינה בימי ילדותו של המלך יאשיהו. המלך הצעיר נתחנך בהשפעת דעותיהם של המתקנים החדשים. כשהגיע לבגרות התחיל יאשיהו חושב עיד תקונים פנימיים, ברוח חזקיה אבי אבי אביו. שחקה לו השעה ונמצאה תורה שבכתב לתקונים שעלו במחשבה. החזרת התורה ליושנה נעשתה בסיוע מגלת ספר.

§ 58. החזרת התורה ליושנה ותחלת שלטון הספר.

בשנת י״ח למלכותו (621) צוה יאשיהו להשתמש בכל כספי הנדבות, המובאות לבית המקדש, לטובת בדק הבית. את מצות המלך הוציאו אל הפועל: שפן הסופר, מסיעתם של הנביאים, והלקיהו הכהן הגדול. כשנגשו לתקון בנין בית המקדש מצאו באחד התאים ספר קדוש, שבו היו רשומים חוקים ותורות. בימים ההם היו כתבי־הקודש של כל העמים נשמרים במקדשיהם הראשיים, בהשגחת הכהנים ו,תופשי התורה׳. הספרים שהיו משתמרים במקדשים דורי דורות לא היו מונחים תמיד כאבן שאין לה הופכים: יש שהיו מוסיפים בהם ביאורים והוראות, היו מעתיקים ומשלימים אותם. מין מגלה כזאת, תורה ישנה שהושלמה בפירושים והדרכות ברוח הנביאים החדשים, נתגלתה בשעת בדק הבית באחד האולמים, אשר שנגנז שם את הספר בימי הסיגה הקשה של מנשה, ודוקא בימים הרעים ההם כתבו הנביאים והכהנים מסיעתם במחבואי המקדש הסברים חדשים לכתבי־יד הקדום. ובימי יאשיהו, כשהיתה רוח אחרת בארץ, ראו הכהנים והנביאים את היכולת — או גם את הצורך — להוציא את הספר היקר מגניזתו ולפרסמו ברבים. הדבר נעשה בזהירות יתרה. הלקיהו הכהן הגדול מסר בסתר את ,ספר התורה׳ לשפן סופר המלך, והלה נתן אותו למלך וקרא לפניו את הכתוב בו. תוכן הספר עשה על המלך רושם עז.

על־פי הרצאתו וסגנונו משונה היה הספר הנמצא מאותם ספרי הקודש, שהיו ידועים מקודם ליודעי־ספר ביהודה. הספר הכיל בקרבו גרעין של ספר־חוקים דתי, שבו נכפלו קצת מחוקי ספרי־התורה הקודמים (למשל, ספר הברית) והורצו קצת תקנות הדשות של החיים הצבוריים והרוחניים. אבל גרעין זה היה

מ:וסה לבוש של תורות והדרכות, שבהן ניתנו טעמים להוקים ודוסברה תכליתם המוס־ית והלאומית. כל זה משובץ במסגרת היסטורית ומיוחס למקור הראשון של תורת ישראל — למשה. בדרך כלל היתה לספר צורה של קובץ משאות, שנשא משה באספות בני ישראל, לפני מותו, בעבר הירדן מזרחה, — מעין צואה של משה. אדון הנביאים מצוה לישראל לבנות את בית חייהם בארץ ירושתם על־פי מצוות יהוה ולא לחקות דרכי הגויים מסביב. אם ישמרו את החוקים והמצוות מובטח להם שישבו בשלוה ויתענגו על רב טוב; ואם יעברו על התורה והמצוה תבער בהם חמת יהוה — ואחריתם עדי אובד. החטא וענשו מבוא־ים כאן בציורים השאולים בלי ספק מרשמי חורבן שומרון: „ישא יהוה עליך גוי מרחוק מקצה הארץ כאשר ידאה הנשר... והפיצך יהוה בכל העמים... ונשארתם במתי מעט תחת אשר הייתם ככוכבי השמים לרוב"[1]. שנים הם הדברים הנצרכים קודם כל לקיום האומה: התרחקות מכל עבודה זרה ודרכי הגויים והתרכזות הפולחן הלאומי במקום אחד, שבו בחר יהוה „לשכן שמו שם". צריך לאבד „את כל המקומות אשר עבדו שם הגויים את אלוהיהם על ההרים הרמים ועל הגבעות ותחת כל עץ רענן", לנתוץ את מזבחותיהם, לשבר את מצבותם, לשרוף את אשריהם, לגדע את פסיליהם וכיוצא בזה. ביחוד מודגשת החובה לעלות לרגל אל „המקום אשר יבחר יהוה" בחג הפסח, בחג השבועות ובחג הסוכות[2]. המלחמה עם הבמות לשם ריכוז הפולחן ב„מקום הנבחר" (ירושלים) מבצבצת בכמה פרקים של הספר. שאיפותיהם של נביאי יהודה והכהנים ההולכים בעקבותיהם באו לידי גילוי בקובץ זה של חוקי הדת, וביחוד — בביאורים לחוקים הקדומים.

הרוח המוסרי של הנבואה בולט ביתר עוז באותן הפרשיות, שבהן הורצו הדינים שבין אדם לחברו. בשום ספר חוקים שבעולם לא הוגשם השויון החברתי בדינים מעשיים כמו בספר־החוקים זה. לעולם לא לבשה השאיפה למשטר צבורי מוסרי צורות ממשיות כאלו. יסוד ושורש הצבור — טובת הכל באין יוצא מן הכלל. מכאן — חובת התקיף והעשיר לדרוש טובת החלש והדל; לא זה בלבד שנאסר באיסור חמור כל מין עושק כלכלי (הלואה ברבית, עבדות עולם, הלנת שכר שכיר), אלא חובה היא להמתיק ככל האפשר את התוצאות המוכרחות של

---

[1] דברים כ"ח-כ"ט במקומות אחרים בולט הדמיון שבין תוכחת משה ובין נבואות ירמיה אפילו בסגנון ובציורים. יש להשוות, למשל, את הכתובים המובאים למעלה (§ 57) מירמיה ה', פ"ו אל הכתובים הללו מ„דברים" כ"ח, מ"ט: „ישא יהוה עליך גוי... אשר לא תשמע לשונו... והצר לך בכל שעריך, עד רדת חומותיך הגבוהות והבצורות, אשר אתה בוטח בהן" וגו'. כאן נראה בחוש את המקור ההדש של ביאור הנביאים לחוקי משנה תורה.

[2] דברים י"ב; ועי' שם י"ג; ט"ז, ב'-ז'; י"ח, כ"ד-כ"ח.

חוסר שויון בחברה. לפיכך נקבעו דינים מיוחדים, המחייבים את עובד האדמה לתת חלק מקציר השנה או מן האסיף לעניים, לשמט פעם בשבע שנים את החובות ובכלל לתמוך ביד „האח העני". אין זאת „צדקה גדולה", אלא קביעת דיני שלי ושלך מטעם המדינה לשם המתקת חוסר־השויון. וטעמי המצוות יוכיחו: „כי לא יחדל אביון מקרב הארץ, על כן אנכי מצוך לאמר, פתח תפתח את ידך לאחיך, לעניך ולאביונך בארצך"; „כי תשלחנו (את העבד העברי לאחר שש שנים) חפשי מעמך לא תשלחנו ריקם, העניק תעניק לו מצאנך ומגרנך ומיקבך, וזכרת כי עבד היית בא״ץ מצרים ויפדך יהוה א״היך". על השופטים והשוטרים לשפוט את העם בצדק, בלי משוא פנים, ולהתרחק אפילו מאבק שוחד: „צדק צדק ת־דוף"; „לא תסגיר עבד אל אדוניו, אשר ינצל אליך מעם אדוניו". אסור לקפח או להלין שכר פועל: „ביומו תתן ש־רו ולא תבוא עליו השמש, כי עני הוא ואליו הוא נושא את נפשו". ביחוד רבה חמלת מפרשי החוקים „לגר, ליתום ולאלמנה". ההנחות הקרקעיות הנזכרות למעלה נקבעו ביחוד לטובת הסוגים הללו של מחוסרי הסית[1].

בעיקרים המוסריים הנעלים הללו כרוכה הדעה הלאומית של הנבואה — יעודו של עם ישראל להוציא אל הפועל את רעיון ה„קדושה". זאת אומרת השלימות המוסרית. מכאן רעיון „אתה בחרתנו": „עם קדוש אתה ליהוה אלהיך, בך בחר יהוה אלהיך להיות לו לעם סגולה מכל העמים אשר על פני האדמה; לא מרובכם מכל העמים חשק יהוה בכם ויבחר בכם — כי אתם המעט מכל העמים—כי מאהבת יהוה אתכם"[2]. כל נעורי העם הנבחר מעידים על כך, ומיטב הפרשיות של ספר משנה תורה מוקדשות להאיר את הצד הרוחני של תחלת דברי ימי ישראל[3]. היסוד האישי־המוסרי מעורה כאן ביסוד הלאומי. השתלמות היחיד מיועדת להועיל לכלל הכולל, לאומה, לנצח ישראל. דרך המוסר דרך החיים היא לעם ולמדינה: „ראה, נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המות ואת הרע". שיטה זו של התנהגות, שקיום האומה תלוי בה, אינה סתם הלכתא למשיחא, אלא מיוסדת היא על רגש שבלב, על צו מוסרי הטמון בנפש האדם: „המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום — אומר המדריך לעם — לא נפלאת היא ממך ולא רחוקה היא; לא בשמים היא, לאמר מי יעלה לנו השמימה, ויקחה לנו וישמיענו אותה ונעשנה, ולא מעבר לים היא לאמר, מי יעבר לנו אל עבר הים, ויקחה לנו וישמיענו אותה ונעשנה; כי קרוב אליך הדבר מאד,

[1] דברים, פרקים ט״ו, ט״ז, כ״ג (ט״ז-כ״א), כ״ד (י׳-כ״ב) ועוד.

[2] שם ז׳, ו׳-ה׳. עיד העם הקדוש מדובר גם כ״ו, י״ט; כ״ח, ט׳ ועוד.

[3] שם פרקים א׳-י״א.

בפיך ובלבבך לעשיתו[1]. ואילו עבירה על צו זה גוררת אחריה בדרך הטבע חורבן העם והמדינה. ושוב מפרש החוק מדבר בצורת „נבואה" ע"ד הגולה, שכבר נענש בה חלק מישראל על עברו ברית אלהים. מרמז הוא בדברים ברורים, כי גולי מלכות ישראל יוכלו לשוב אם יפנה העם לאלהים בכל לבו: „ושב יהוה אלהיך את שבותך ורחמך, ושב וקבצך מכל העמים אשר הפיצך יהוה אלהיך שמה; אם יהיה נדחך בקצה השמים משם יקבצך יהוה אלהיך ומשם יקחך"[2]. הרמזים היו ברורים. דמיון הנבואה „הקדומה" אל המציאות הקרובה היה בולט כל צרכו.

ואמנם כשקרא יאשיה את המגלה שהובאה מבית המקדש נזדעזע. עכשיו הבין בבירור עד כמה סר עם יהודה ממצות התורה הקדומה של משה, נדהם היה לשמוע מאדון הנביאים בשם יהוה אותם הדברים שנאמרו ע"י הנביאים. באבדן מלכות ישראל ובירידת יהודה ראה המלך תחלת התגשמותם של האיומים והקללות, שנמנו בספר הקדום, ומתירא היה פן יבואו בקרוב גם שאר המכות המיועדות בתוכחת משה לבני מ"י. בדאגה רבה שלח יאשיהו את שפן, הלקיהו ושאר מקורביו אל חולדה הנביאה, שהיתה ידועה כצופת עתידות. השליחים שאלו את הנביאה בשם המלך, אם נגזר מאלהים לשלוח בקרוב פורענות על הארץ בחטאות יושביה שסרו מן התורה הנתונה מיהוה ע"י משה. הנביאה השיבה, כי אלהים גמר אומר להביא רעה על עם יהודה מפני חטאיו, אבל מכיון שהמלך יאשיהו חזר בתשובה לא תבוא הפורענות בימיו. נבואה זו הרגיעה לב המלך ומיד אסף את זקני העם מירושלים ומערי המדינה אל בית המקדש ושם עלה על העמוד, והכהנים והנביאים מסביב לו, וקרא באזני העם את הספר שנתגלה, והשביע את כל הנמצאים לקיים את כל חוקי האלהים הנאמרים בספר. אחר כך התחיל להשמיד בקנאה רבה את כלאי הפולחן ואת העבודה הזרה למיניה. המזבחות, הפסילים והמקדשים של האלילים נתצו, האשרה הוצאה מבית המקדש ונשרפה מחוץ לעיר, על יד נחל קדרון; מרכבת אלהי השמש הרתומה לסוסים, שעמדה במבוא בית המקדש, נסתלקה. הבמות, שנבנו ליהוה בגבעות הסמוכות לירושלים ובערי המדינה, נתבטלו, וכהנים הובאו לירושלים לעבוד בבית המקדש עבודת הלויים. הכמרים והקדשות, המכשפים והידעונים גורשו מן הא"ץ. יאשיה עקר את העבודה הזרה מן השורש והגדיל בזה לעשות מחזקיה. אפילו לערי הגבול של מלכות ישראל שעברה שלח את ידו והחריב בבית אל את המקדש הישן שבו נשתמר פולחן שחציו ישראלי וחציו אשורי.

[1] דברים ל', י"א-כ'.

[2] שם שם, ג'-ד'.

במצות המלך חגגו בירושלים את הפסח ברוב עם ובמעמד עולי רגל מן הגבולין, הכל ככתוב בספר הנמצא בבית המקדש. הפעם לא היתה הגיגה זו „חג המצות" בלבד, חג הכפריים לכבוד בכורי האביב, אלא חג היסטורי, זכר ליציאת ישראל ממצרים והיותם לעם. החג העממי נהפך ללאומי והיסטורי. הכל לפי רוח החוקים שבספר הנמצא.

ירמיהו הנביא השתתף בלי ספק בפועל בפרסום הספר, שבו היבעו דעותיו בבהירות יתרה. הדבר נראה מפרק י"א בספר ירמיה, שבו הנביא קורא את „איש יהודה ויושבי ירושלים" לשמוע בקול „דברי הברית", היא הברית שבין אלהים לעמו. אלהים אומר לנביא: „קרא את כל הדברים האלה בערי יהודה ובחוצות ירושלים לאמר: שמעו את דברי הברית הזאת ועשיתם אותם... ארור האיש אשר לא ישמע את דברי הברית"... זאת אומרת, כי ירמיהו בעצמו היה אחד המטיפים, שקראו בפומבי את תורת־משה החדשה „בערי יהודה ובחוצות ירושלים".

כך נתחדשו החוקים הדתיים ברוח הלאומי מתחת לדגל החזרת התורה ליושנה. זהו התקון הראשון שנעשה בתוקף ספר קדוש, שבו החקים מעורים בהדרכה נביאית. ספר זה, שנתפרסם בימי יאשיהו, נכנס אחר־כך לתוך חמשת חומשי תורה במלואים חדשים. ונקרא שמו בישראל „משנה תורה", לפי שבו נשנות בתוספת נמוקים כמה תורות ומצוות הנאמרות בשאר ספרי התורה בצורת גזרות. חלק מן התורה, שהיה עד כאן בתיך מעי הכהנים והסופרים, הוצא מגנזי המקדש ונתפרסם בסגנון נביאי מושך את הלב ושוה לכל נפש. דעות הנביאים לבשו צורה ממשית בכמה חוקים דתיים, מוסריים וחברתיים, שהם הם תוכן ספר „משנה תורה", בזה הונח היסוד לאותו שלטון החוק או התורה, לשעבוד העם אל הספר, שהיא תכונה מובהקת בדברי ימי ישראל בדורות הבאים.

§ 59. ירידת אשור והמלחמה עם מצרים

בינתים הלכה ממלכת אשור, שרתי בקדם, הלוך וירוד. גליל אחרי גליל הלכו ונקרעו מן הממלכה הגדולה, ביחוד אחרי מות מלכה התקיף האחרון, אשורבניפל (אסנפר, שנת 626). מדי פיקה עול אשור בימי מלכה הגבור קיאכסר. בבל עמדה ברשות עצמה ע"י מעשי גבורתו של נבו פלאסר, שהיה מתחלה שר צבא אשורי ואחר־כך יסד בית־מלכות כשדי חדש בעיר בבל (625—605). מלכי אשור האחרונים לא עצרו כח להפסיק את התפרדות הממלכה הרחבה לחוליותיה. עיר המלוכה נינוה כבר פנה הודה וזיוה ושוב לא יכלה להחזק

חוקים למלכים ולעמים, מגדות חדקל עד גדות הנילוס. ברפיון זה של הממשלה האבירה השתמש גם יאשיהו מלך יהודה וספח לממלכתו כמה גלילות ממלכות ישראל שעברה, שנהפכה למדינה אשורית. שלטונם של נציבי אשור רפוי היה מאד בפנה נדחת זו, הרחוקה מן המרכז, ויאשיהו לכד כמה מערי ישראל בלי טורח מרובה. כבר נאמר למעלה, כי תקון הפולחן נתפשט גם על בית אל, עיר־הקודש הקדומה של מלכות ישראל, שנמצאה סמוך לגבול יהודה. ספר „דברי הימים" מספר, כי מלך יהודה איבד את הפולחן האלילי למחצה בכל „ערי מנשה ואפרים ועד נפתלי", שבהן ישבו הכותים, או השומרונים. יאשיהו רשאי היה כעת להעלות על דעתו דבר תקומת ממלכת ישראל בגבולותיו הקדומים, תחת מלכותו של דוד.

תקומה כזאת היתה משאת נפשם של הנביאים. אחת מנבואות ירמיהו, הנוגעות עד הלב ביותר, מוקדשת להתחברות האחים האובדים, שבאו לירושלים מבית אל ומשומרון: „כה אמר יהוה:... עוד אבנך ונבנית, בתולת ישראל, עוד תטעי כרמים בהרי שומרון... כי יש יום קראו נוצרים בהר אפרים: קומו ונעלה ציון אל יהוה אלהינו". ירידת אשור נותנת בלב הנביא את התקוה, כי גם בני בניהם של גולי שומרון הנדחים שם ישובו מ„ארץ־צפון" הרחוקה ויתקבצו „מירכתי ארץ" להררי ציון. „קול ברמה נשמע, נהי בכי תמרורים: רחל (אם כל בני אפרים) מבכה על בניה, מאנה להנחם; כה אמר יהוה: מנעי קולך מבכי ועיניך מדמעה, כי יש שכר לפעולתך ושבו (בניך) מארץ אויב, ויש תקוה לאחריתך ושבו בנים לגבולם". התאחדות ישראל ויהודה תבוא ע"י התקון הדתי של יאשיהו. „הנה ימים באים, נאום יהוה, וכרתי את בית ישראל ואת בית יהודה ברית חדשה, לא כברית אשר כרתי את אבותם ביום החזיקי בידם להוציאם מארץ מצרים... כי זאת הברית אשר אכרות את בית ישראל: „נתתי את תורתי בקרבם ועל לבם אכתבנה".

אבל תקוותיהם של המלך והנביאים לתחיה מדינית והתאחדות האומה לא נתקיימו. בשאיפתו לספוח גלילות הצפון נתקל בהתנגדות מצד ממלכה שהיתה עד כאן בעלת ברית יהודה—מצד מצרים. מצרים שנתחזקה בימי המלך פסמטיך החליפה את מלחמת המגן שלה כלפי אשור במלחמת תגרה והשתדלה לרכוש את סוריא, שהיתה בימים מקדם גליל מצרי. בנו של פסמטיך, פרעה נכה השני (610—594), שצפה כי אשור תחרב בקרוב, בקש לקחת בזרוע את חלקו בירושת הממלכה האדירה המתפוררת ויצא בצבא רב אל נהר פרת. דרכם של המצרים עברה בגלילות הקודמים של מלכות ישראל, שיאשיהו תפס אותן זה מקרוב. ויאשיהו החליט להתנגד לתנועת המצרים כי חשש, שמא ירצו המצרים,

לאחר שיכבשו את הארצות הסוריות, ליטול גם את שומרון ואחר־כך יבקשו לשעבד גם את יהודה, שהיתה מקודם למס לאשור. מלך יהודה השליך על אלהים יהבו ויצא בגדוד צבא לקראת פרעה נכה וגדר את דרכו על יד מגדו, סמוך להר הכרמל. לשוא הפציר בו פ־עה נכה להרפות ממנו, שהרי לא על יהודה הוא הולך למלחמה אלא על אשור. יאשיהו לא נעתר. נערך קרב ובני יהודה הוכו ויאשיהו בעצמו נפצע ומת (608)[1]. עבדי המלך העבירוהו מיד לירושלים. יושבי העיר יצאו לקראת נופת מלכם המת בבכי ואבל. לפי הסופר „דברי הימים" חיבר ירמיהו הנביא קינה על מות יאשיהו, שהיו משוררים אותה בעם ימים רבים.

יאשיהו הניח אחריו שלשה בנים: אליקים, שַׁלום ומתניה. המון העם, שרצה להנקם במצרים על מות המלך, המליך את שַׁלום, שנשה להלחם במצרים. בעלותו על כסא המלכות נשתנה שמו ליהואחז. אבל בני ירושלים לא היו בני חורין לבחור להם מלך לרצונם. תבוסת מגדו שעבדה את יהודה למצרים. לאחר נצחונו על בני יהודה המשיך פרעה נכה את דרכו לנהר פרת ולכד כמה ערים בסוריא. לכאן, לעיר רבלה, הביאו אליו את המלך החדש שנבחר ביהודה. מכיון שנבחר ע"י המפלגה הצוררת למצרים נידון המלך ע"י פרעה נכה לכף חובה. יהואחז נאסר בכבלים ונשלח למצרים ושם היה שבוי כל ימי חייו. עליו אמר ירמיהו: „אל תבכו למת (יאשיהו) ואל תנודו לו, בכו בכה להולך (יהואחז), כי לא ישוב עוד וראה את ארץ מולדתו"[2]. במקום יהואחז המליך פרעה נכה בירושלים את אחיו הבכור את אליקים, שהתחייב להיות עבד נאמן למצרים (607), ושמו נשתנה ליהויקים[3]. מלך מצרים שם על מצרים מס כבד לעונש על המרי במגדו, ויהויקים נגש את המס מאת העם בכל תוקף.

---

[1] הירודוט מזכיר ב„היסטוריה" שלו (ב׳, קנ״ט) נצחון פרעה נכה על ה„סוריים" סמוך למגדול. יש לשער, שיסוד הספור הזה היא המסורת ע״ד המלחמה עם מלך יהודה על יד מגדו.

[2] ירמיהו כ״ב, י׳; ובכתוב הסמוך: „כה אמר יהוה אל שלום בן יאשיהו מלך יהודה המולך תחת יאשיהו אביו: אשר יצא מן המקום הזה לא ישוב שם עוד" - מכאן ראיה כי שַׁלום הוא יהואחז.

[3] נוהגים היו לקרוא למלך בעלותו על כסא המלוכה שם חדש בתוספת חלק משם הקודש יהוה (יה או יהו) בתחלת השם החדש או בסופו. לפיכך נקרא בכורו של יאשיהו אליקים בשם יהויקים, שלום נקרא יהואחז, ומתניה שכבר נמצא שם הקודש בשמו נקרא צדקיהו. ויש שהיו נוטלים מן המלך לאחר זמן תוספת־כבוד זו שבשמו; למשל, אחז הרשע שבמקרא הנקרא בכתובות האשוריות יהואחז, וכן גם מנשה ואמון, שהלכו בדרכי אחז, לא נשתמרה במקרא תוספת קודש בשמותיהם.

פרק שני.

שלטון בבל וחורבן מלכות יהודה.

§ 60. יהויקים הכפוף למצרים; ירמיהו (607—604).

תבוסת מגדו ושלטון מצרים בסוריא ובארץ ישראל עכרו את רוח בני יהודה. העם שכמעט פרק מעליו עול אשור לא פלל, כי נכון לו עול חדש של מצרים. לאחר ששב לעצמותו הלאומית בימי יאשיהו קוה גם לחירות מדינית. באמונה שלימה האמין למה שנאמר בספר משנה תורה כי יהוה ינן על עמו הנאמן בפני כל צרה ומצוקה. והנה דוקא המלך החסיד יאשיהו, הקנא לעבודת יהוה והמקשיב אל דברי הנביאים, נפל חלל במלחמת החירות בשעה שהתחיל במעשה רב: לספח את אדמת מלכות ישראל ההרוסה אל מלכות יהודה. המאורעות הללו עוררו נסיגה רוחנית ומדינית בקרב העם. וביחוד בין בני מרום עם הארץ, שעדיין לא חלפו בהם המגמות של ימי מנשה להשפיק בילדי נכרים. שוב ניעור הרעיון: שמא ראוי לה ליהודה הקטנה שתהדל מלשחות כנגד זרם העולם ושתסתגל גם בחייה הפנימיים אל מנהג המדינות המולכות בכפה? כשם שצריך היה לפנים מפני דרכי שלום להדמות אל התרבות האשורית, כך יש מעכשיו לקבל מרצון חוקות מצרים. בדעה זו החזיק המלך החדש יהויקים.

יהויקים לא חיבב את התקונים של אביו. מטבעו לא נטה אחרי החומרות המוסריות והדתיות של תורת הנביאים, שצמצמה חירותו של המלך בעסקי השלטון. ליהויקים מו״ר היה טפוס המלך הצדיק והענותן, בעל בעמיו. אוהב היה חיי שעשועים, שלטון בלי מצרים, פולחן נאה והדור. יהויקים השתמש בירידת הרוח הלאומי וביטל את חוקי־הריכוז החמורים והתיר שוב את הבמות המקומיות בא״י. שוב קמו בירושלים ובערי המדינה מזבחות בעלי פסל ותמונה. שוב הורכבו בעבודת יהוה הטהורה כלאי עבודה זרה. מקום חשוב תפס בימים ההם הפולחן הבבלי־מצרי של „מלכת השמים״ (ירמיהו ז׳, י״ח; מ״ד, י״ז—י״ט) — מזינת עשתר ואיזית, שהיו הנשים מעריצות אותה ביחוד. בעסקי הממשלה גברה ההפקרות. בתחלת ימי מלכותו שקד יהויקים ביותר על גבית המס ששם פרעה נכה על הארץ. יהויקים בקש להיות פרעה עריץ ליהודה. בשנות המצוקה הללו

בנה לעצמו ארמון חדש בירושלים והעביד את אחיו בני יהודה בפרך, ושריו ראו ממנו ועשו כן גם הם. בני מרום עם הארץ בירושלים שאננים היו, כבני מעמדם בשומרון לפנים, ולא ראו את הסער המתחולל.

כלפי נסינה זו של בני מרום עם הארץ נלחמו בלי הרף באי־כח הדימו־קרטיה הלאומית, הנביאים וסיעתם. הנביאים, וירמיה בראשם, הוכיחו על פניהם את המלך והשרים וכל המשפיקים בילדי נכרים, גילו ברבים את מעשיהם הרעים, איימו עליהם בעונש מן השמים וקראו לתשובה. גבורי האמת והצדק נוסרו קשה על דבריהם הנועזים: היו אוסרים אותם בכלא, מגרשים וגם הורגים בהם. אחד הנביאים, אוריה, התנבא בתחלת ימי מלכות יהויקים וניבא הורבן למדינה, אם לא יחזרו המלך והעם בתשובה. כשנודע ליהויקים דבר נבואות־המרד צוה לתפוס את אוריה. אבל הנביא ברח בינתים למצרים. אז שלח יהויקים למצרים אחד משריו, והלה מצא את הבורח בסיוע ממשלת מצרים והביא אותו לירושלים. יהויקים צוה להרוג את אוריה ולהשליך את גופתו אל קברות עם הארץ (ירמיה כ״ו, כ׳ ואילך).

ביחוד סיכן בעצמו הנביא ירמיהו, זה המליץ הגדול, שלב העם דיבר מתוך גרונו. בימי יאשיהו, כשהיה השלטון בידי המפלגה הלאומית, היה ירמיהו אחד המצדדים הקנאים של הממשלה. אבל בימי ממשלת יהויקים קם בראש מתנגדי הממשלה. במשאותיו המופלאים הוכיח ליהויקים את עריצותו על פניו והקביל אותו לעוסת אביו המנוח לגנותו: „הוי בונה ביתו בלא צדק ועליותיו בלא משפט, ברעהו יעבד חנם ופעלו לא יתן לו; האומר: אבנה לי בית מדות ועליות מרֻוָּחים וקרע לו חלוני וספון בארז ומשוח בששר; התמלוך כי אתה מתחרה באחז?[1] אביך הלא אכל ושתה, ועשה משפט וצדקה... דן דין עני ואביון — אז טוב... כי אין עיניך ולבך כי אם על בצעך, ועל דם הנקי לשפוך ועל העושק ועל המרוצה לעשות; לכן כה אמר יהוה אל יהויקים בן יאשיהו מלך יהודה: לא יספדו לו הוי אחי!... הוי אדון והוי הודו! קבורת חמור יקבר, סחוב והשלך מהלאה לשערי ירושלים״ (ירמיהו כ״ב, י״ג–י״ט).

מי שהעיז לגנות את המלך העריץ בדברים קשים כאלה לא היה מסוגל לכסות גם על חטאות הקהל, על השקר שבדת הכהנים ועל הזיוף שבחבת הארץ. בלי רחם הרעים במדברותיו על אותם הצבועים, שכיסו על מעשיהם העכורים בחסידות חיצונית והבטיחו באמונת אומן, כי יהוה יגן על ירושלים למען מקדשו שבתוכה. לאנשים הללו אמר ירמיהו בשם יהוה: „אל תבטחו לכם אל דברי

---

[1] כך היא גירסת תרגום השבעים: אחז במקום ארז שבנוסח המסורתי שלנו. בקצת נוסחאות קדומים של התרגום היוני נאמר במקום זה: אחאב (מלך ישראל).

השקר לאמר: היכל יהוה, היכל יהוה!... הגנוב, רצוח ונאוף והשבע לשקר, וקטר לבעל והלך אחרי אלהים אחרים, ובאתם ועמדתם לפני בבית הזה ואמרתם נצלנו! המערת פריצים היה הבית הזה, אשר נקרא שמי עליו?... כי לכו נא אל מקומי אשר בשילו, אשר שכנתי שמי שם בראשונה, וראו את אשר עשיתי לו מפני רעת עמי ישראל! ועתה יען עשותכם את כל המעשים האלה... ועשיתי לבית אשר אתם בוטחים בו כאשר עשיתי לשילו; והשלכתי אתכם מעל פני, כאשר השלכתי את כל אחיכם, את כל זרע אפרים!" (ירמיהו ז', א'—ט"ו ועי' כ"ו, ב' ואילך).

פעם אחת, לאחר שירמיה נשא משא כזה בחצר בית המקדש, התמרמרו שומעיו על חלול הקודש שבדבריו ועל החרידו את העם. הכהנים ונביאי־השקר אספוהו וקראו בקול: „מות תמות! מדוע נבית בשם יהוה לאמר: כשילו יהיה הבית הזה, והעיר הזאת תחרב מאין יושב?!"[1]. לפני שער בית המקדש נתאסף קהל רב, ולקול השאון מהרו שרי הצבא לבוא ובתוכם אחיקם, בנו של שפן הסופר, שהשתתף בתקוניו של יאשיהו. זקני העם ישבו לשפוט את הנביא, שמרד במלכות בדבריו. וכשדרשו הכהנים ונביאי השקר, כי ידונו את ירמיהו למיתה על דבר־מרדות שלו, פנה ירמיהו לשרים ולעם בדברים הנועזים: „יהוה שלחני להנבא את כל הדברים אשר שמעתם; היטיבו דרכיכם ומעלליכם ושמעו בקול יהוה, וינחם אל הרעה אשר דבר אליכם. ואני הנני בידכם, עשו לי כטוב וכישר בעיניכם. אך ידוע תדעו כי אם ממיתים אתם אותי, כי דם נקי אתם נותנים עליכם". קצת מן הזקנים השופטים הזכירו לעם, כי גם בדורות הקודמים זכאים היו הנביאים להוכיח ולאיים בשם יהוה בלי מפריע; למשל: „מיכה המורשתי היה נבא בימי חזקיהו מלך יהודה ויאמר: ציון שדה תחרש וירושלים עיים תהיה והר הבית לבמות יער". ירמיהו יצא זכאי בדינו, ביחוד היתה אתו יד אחיקם בן שפן „לבלתי תת אותו ביד העם להמיתו". אבל לא לאורך ימים ניצל ועוד נכונה לו לנביא בעל־הנפש מחלוקת קשה עם בעלי השלטון.

§ 61. המלחמה עם בבל. יהויכין בשבי (604—597).

בשנים הראשונות למלכות יהויקים נתפרדה ממלכת אשור לחלוטין. המדיים והבבליים (המלכים קיאכסר ונבו־פלאסר) החריבו לאחר מציר של שלש שנים את העיר המעטירה נינוה (606). הממלכה שאיבדה את מלכות ישראל הצפונית

[1] יחס הספור הזה (ירמיה כ"ו) לנבואת ירמיה הנ"ל מוכח מן הנבואה הנזכרת בעצם הספור (כ"ו, ו'), ובתחלתו נקבע גם הזמן: „בראשית ממלכת יהויקים".

ושלחה ידה במלכות יהודה הדרומית נפלה בנופלים. עיר המלוכה של „המלכים הגדולים", שלשם הביאו את מסיהם מושלי אסיא המשועבדים, היתה לעיים. נתאמת עיקר העיקרים של הנבואה הישראלית: „לא בחיל ולא בכח כי אם ברוחי". משפט זה של ההיסטוריה עורר רוחם של שני נביאים ואחד מהם, נחום האלקושי[1], מביע בדברים נמרצים אלה את רגשות המאמינים כששמעו כי נינוה נפלה:

„הוי עיר דמים! כולה — כחש, פרק מלאה, לא ימיש טרף; קול שוט וקול רעש אופן וסוס דוהר ומרכבה מרקדה; פרש מעלה, ולהב חרב, וברק חנית... המוכרת גויים בזנוניה... והראיתי גויים מערך וממלכות קלונך... והיה כל ראיך ידוד ממך ואמר: שדדה נינוה! מי ינוד לה? מאין אבקש מנחמים לך?... אין כהה לשברך, נחלה מכתך; כל שומעי שמעך תקעו כף עליך, כי על מי לא עברה רעתך תמיד?" (נחום, פרק ג').

קול ענות ששון נשמע מגרונו של הנביא על העריצות שנפלה. נתנקמו דמיהם ויסוריהם של הדורות העשוקים, נתפוצץ „פטיש כל הארץ", שהיה מכה את יהודה. והנביא נחום ראה בחזונו יום שכולו טוב: „הנה על ההרים רגלי מבשר, משמיע שלום; חגי, יהודה, חגיך, שלמי נדריך, כי לא יוסיף עוד לעבור בך בליעל, כולו נכרת". והנביא המקוה לטוב לא ראה, כי השמים, שזה עתה טהרו, התקדרו עבים חדשים. לא עברו ימים מועטים וצל הנץ הטורף החדש — בבל — החשיך את עולמה של יהודה.

נביא אחר בדור ההוא הרגיש קרבתו של הטורף החדש. „הנני מקים — אומר הנביא חבקוק בשם אלהים — את הכשדים, הגוי המר והנמהר, ההולך למרחבי ארץ לרשת משכנות לא לו; איום ונורא הוא... וקלו מנמרים סוסיו, וחדו מזאבי ערב; ופרשיו מרחוק יבואו, יעופו כנשר חש לאכול... והוא במלכים יתקלס, ורוזנים משחק לו; הוא לכל מבצר ישחק, ויצבור עפר וילכדהו" (חבקוק א', ו'—י'). למראה הפורענות החדשה הממשמשת ובאה חבקוק פונה לאלהים בבקשה שיש עמה מחאה: „למה תביט בוגדים, תחריש בבלע רשע צדיק ממנו? ותעשה אדם כדגי הים: כלו בחכה הועלה"... (שם א', י"ג—ט"ו). בטענה זו נשמעת נעימה חדשה: הטלת ספק בצדק שבמשפט ההיסטוריה, בשכל שבמשטר העולם, שבו התקיף בולע את החלש. ספק כזה צף ועלה בעל כרחו בתקופה שיהודה נפלה בה מן הפח אל הפחת, מבבל משמש ובא נחשול גדול, העתיד לבלוע את יהודה.

מנצחי אשור חלקו ביניהם את הממלכה הגדולה: המדיים קבלו את הגלילות

---

[1] בכפר אלקוש, מצפון לחורבות נינוה, היו מראים עוד במאה הט"ו את קברו של נחום הנביא. משערים, כי נחום מגולי שומרון היה וישב בנינוה.

הצפוניים והמזרחיים, ובבל — את ארם נהרים הדרומית. בבל החדשה ראתה עצמה כיורשת סוריא, שנלכדה זה לא כבר בידי מצ־ים, ומלחמת שתי הממלכות מוכרחת היתה לבוא. בימים ההם מת נבו־פלאסר מלך בבל ועל כסאו ישב בנו איש־המלחמה נבוכדנאצר השני, או נבוכדראצר[1]. נבוכדנאצר הוליך את צבאותיו מסוריא לנהר פרת. על יד העיר כרכמיש, במעלה נהר פרת, נערך קרב מכריע בין הבבליים והמצריים. המצריים הוכו מכה רבה ומוכרחים היו להניח את סוריא לכובשים החדשים (604).

יחד עם סוריא צריכה היתה גם יהודה, שלא היתה אלא חלק מן הפרו־בינציה הסורית־כנענית, לקבל עליה עול מלכות בבל. בשדוד המערכת המדינית לא היתה מצרים איפוא אלא חוליא מתוכת בין אשור ובבל. בבל התכוננה ליעשות לממלכה צבאית מושלת בכפה בארץ הקדם ובולעת כל המלכיות שבדרכה כבלוע דג גדול את דגי הרקק. אולם יהודה, שהיתה בזמן האחרון משועבדת למצרים שעבוד עראי בלבד, לא יכלה להשלים עם השעבוד התדיר לבבל הצפוי לה. בירושלים קמה מפלגת קנאים, שדרשו להתנגד לכובש הבבלי בזרוע. למפלגה זו נטה גם חצר המלכות בירושלים, שקוה לעזרת מצרים במלחמה עם בבל. אבל ירמיהו וסיעתו, שראו את הנולד, לא הסכימו לקנאות זו של רגש העלבון הלאומי. מראש צפו, כי המלחמה עם בבל האדירה עלולה להמיט שואה על יהודה, כמו שנחרבה שומרון במלחמתה עם אשור; ואילו כניעה לפני המנצח עלולה להציל את המדינה, אמנם במצב כפוף ומשועבד. הנביאים נאמנים היו לרעיונם העיקרי והוקירו ביחוד את העצמיות הפנימית, את חירות ההתפתחות הרוחנית. יש להתנגד בכל תוקף להתפשטות התרבות הזרה בחיים הפנימיים של העם, יש לגדור בפני ההשפעות הזרות המסרסות את הטפוס הלאומי, אבל אין לסכן עצם קיומו של העם כדי להצילו משעבוד מדיני חיצוני. חוץ מזה ראו הנביאים, יוצרי שיטת ההכרח המוסרי בדברי ימי עולם, בנצחונותיה של בבל מדרגה של התפתחות היסטורית שנגזרה מלמעלה, שיש לשים אליה לב אבל אי אפשר להלוך כנגדה. לפיכך חשב ירמיהו הנביא את מלחמת כרכמיש לחותכת גורל מצרים ושאר ארצות הקדם[2] ודיבר על לב הממשלה והעם של יהודה

---

[1] הכתיב „נבוכדראצר", הקרוב לצורה האשורית: נַבּוּ־כֻּדֻר־אֻצֻר, מצוי בדברי נביאי הדור ירמיהו ויחזקאל יותר מן הכתיב „נבוכדנאצר", הרגיל בספרי המקרא המאוחרים „דברי הימים" ו„דניאל" ועל פיהם בתלמוד ובמדרש.

[2] פרק מ״ו שבספר ירמיהו, המכיל בלי ספק דברי ירמיהו עצמו (שלא כדעת וילהויזן), מתאים בד בבד עם פרק כ״ה, שגם בו נסמן זמן חיבורו: „בשנה הרביעית ליהויקים, היא השנה הראשונית לנבוכדראצר".

להשלים עם שלטון בבל ולא להתנגד לנבוכדנאצר, זה מטה הזעם ביד יהוה, לבלי להרע את המצב ביותר. ירמיהו ניבא, כי במקרה מלחמה תחרב ירושלים בידי הבבליים כמו שנחרבה שומרון בידי האשוריים.

בינתים הלך חיל נבוכדנאצר מסוריא הנכבשה הלוך ונסוע מערבה, הלוך והתקרב ליהודה. החרדה בירושלים נתגברה מיום ליום. לקדם את פני הרעה נקבעה תענית צבור ותפלה במקדש באחד מימי חודש כסלו. ירמיהו בקש להשתמש בהזדמנות זו כדי לעשות פרסום לרעיונו וצוה לתלמידו ברוך בן נריה להעלות על הכתב את כל דברי־נבואתו שניבא במשך עשרים ושלש שנים, מימי יאשיהו עד הימים האחרונים, ולקרוא אותם באזני הקהל ביום הצום. מובטח היה לו לירמיהו, כי העם ישוה את נבואותיו הקודמות שנתקיימו אל נבואותיו של עכשיו ויוכח באמתותן. ביום הצום, כשנתאספו יושבי ירושלים לבית המקדש, בא ברוך לשם וקרא בקול את דברי הנבואה של ירמיהו. סוף דבריו של ירמיהו, כי שלטון בבל מוכרח לבוא, עורר תרעומת בקרב הקהל. כשנודע הדבר לשרי המלך בקשו את ברוך לשוב ולקרוא את המגלה באזניהם. וכשמעם את הכתוב במגלה נזדעזעו ומיהרו לספר את הדבר למלך יהויקים. המלך בקש לקרוא לפניו את המגלה. במעמד שריו ועבדיו ישב המלך ושמע במנוחה את מקרא המגלה. הדבר היה בחורף ולפני המלך היתה „האח מבוערת". לאחר קריאת כל יריעה תתך אותה יהויקים מן המגלה התוך „והשלך אל האש אשר על האח עד תום כל המגלה". בזה הביע יהויקים את שאט־נפשו לנבואות המדיניות של ירמיהו, ומיד צוה להביא אליו את ירמיהו וברוך, אבל אוהביהם החביאום ועבדי המלך לא יכלו למצוא אותם (ירמיהו מ״ו).

לא עברו ימים מועטים והמלך, ששמע את איומי הנביא במנוחה גמירה, נבהל לשמועה כי חיל בבל הולך וקרב לירושלים. מצדדי המלחמה נוכחו בקוצר ידם. וגם התקוה לעזרת מצרים נכזבה. יהויקים לא רצה כי יבוא האויב עד שערי ירושלים ונכנע לנבוכדנאצר (602), ויהודה היתה לבבל למס.

שלש שנים שלם יהויקים מס לנבוכדנאצר, ואחר כך סירב לשלם. כנראה, קוה יהויקים לקשר כללי של הזמים על הכובש הבבלי ולרפיון כחו, אבל חשב וטעה. לא זה בלבד, שלא הוסר העול מעל יהודה, אלא עוד באה שואה נוראה על הארץ לאחר שכבש נבוכדנאצר את העממים שבשכנותה של מלכות יהודה, מואב ועמון, שלח אותם ליהודה להחריב את ערי הגבול, ובעצמו התכונן לעלות לשם בצבא רב לאחר שיכלה את שאר מלחמותיו[1].

[1] מה שמסופר בדברי הימים ב׳, ל״ו, ו׳: „עליו (על יהויקים) עלה נבוכדנאצר מלך בבל ויאסרהו בנחושתים להוליכו בבלה", אין לו שורש לא בספר „מלכים" הקדום ולא בספריהם של נביאי הדור ההוא.

בימי־צרה אלה מת המלך יהויקים. בני ירושלים המליכו במקומו את יהויכין או יכניה בנו, והוא בן שמונה עשרה (597). בשמו שלטה אמו נחושתא והכל היה כבימי יהויקים. אבל מלכות זו ארכה רק שלשה חדשים. נבוכדנאצר עם חילו העצום עלה על יהודה, לכד כמה ערים וקרב עד לירושלים כדי לשים עליה מצור. כשהתחיל המצור נוכחו בני ירושלים, כי העיר לא תחזיק מעמד בפני תוקף הבבליים. יהויכין ואמו ורבי המלוכה יצאו מירושלים ובאו למחנה בבל להכנע בפני נבוכדנאצר ולשכך את כעסו. אבל הכובש הגאותן לא נעתר. את יהויכין ואמו לקח שבי ושלח אותם לעיר בבל, ועמהם שלח כמה שרים וכהנים וחרשי־נשק. לפי המסורת הוגלו כעשרת אלפים איש. בין הגולים נמצא גם הנביא יחזקאל, ממשפחת־כהנים מיוחסת. נבוכדנאצר שלל הרבה כסף וזהב מארמון המלך ומבית המקדש. כך נתרוקנה ירושלים מגדוליה ומאוצרותיה. ביהודה המליך נבוכדנאצר את דודו של המלך השבוי, מתניה, שנשתנה שמו לצדקיהו, והמלך החדש נשבע להיות עבד נאמן לבבל.

§ 62. צדקיהו וריב המפלגות בירושלים.

גלות יהויכין ובני מרום עם הארץ היתה — כבטויו של היסטוריון אחד — „הקזת־דם הגונה, אלא שהקדחת לא פסקה". התסיסה ביהודה נמשכה. המכה הרבה, שהוכתה האומה ע"י גלות המלך והשרים, חרהרה את המשטמה לבבל ביתר עוז. נבררה המחלוקת בין מפלגת המרד ורודפי השלום מסיעתו של ירמיה. האומה הפצועה פצע אנוש נתפלגה בעל־כרחה ולרעתה לשתים: חלק אחד שאף ברגש להכות את כוח האויב אחור בכל הסכנה שבדבר, והחלק השני נכנע כלפי חוץ לכוח התקיף כדי לשמור על קיום האומה ולחשוך כוחות לעתיד. המלך צדקיה היה פקפקן ולא צלח כלל למשול במדינה בשעת־משבר זו; כל הימים היה פוסח בין מפלגת המלחמה ומפלגת השלום, בין שיטת ההתנגדות ושיטת ההכנעה. מכבד היה את הנביא ירמיהו שהטיף כי יש לשאת עול בבל באורך־רוח כדי שלא ליפול ברעה גדולה מזו, אבל בעת ובעונה אחת נוטה היה המלך גם לצד הקנאים קצרי הרוח, שסוברים היו כי שלטון בבל לא יארך יותר משארך שלטון מצרים וקוו לשחרר את המדינה משעבודה ע"י מרידה. המלך לא הטה את מהלך המאורעות אלא היה כפוף להם ושימש כלי־יוצר פעם למפלגה זו ופעם לצרתה.

בימים הראשונים למלכות צדקיהו התחילה בקרב עממי ארץ ישראל תנועה של נגוד לבבל[1]. בשנת 594 באו לירושלים שליחי מואב, עמון, צור

[1] ירמיהו כ"ז וכ"ח. הציון בתחלת פרק כ"ז „בראשית ממלכת יהויקים" טעות סופר היא, שהרי בפסוק ג' שם נאמר בפירוש: „מלאכים הבאים ירושלים אל צדקיהו". בתרגום היוני אין ציון זה כלל, ובתרגום הסורי נאמר בנכון „צדקיה" במקום „יהויקים".

וצידון והציעו למלך צדקיהו לכרות עמהם ברית כדי להלחם בכובש הבבלי. ירמיהו הנביא, שבקש להזהיר את העם מפני ברית מסוכנה זו, יצא פעם אחת לפני בית המקדש בלבוש משונה: מוסרות ומוטות תלויות היו על צוארו. ירמיה הראה בזה את סמל העבדות לשליחי העמים והכריז, כי מוסרות ומוטות כאלה ישים נבוכדנאצר בצוארי המורדים בו. אדרי כן פנה ירמיהו אל צדקיהו ושריו ואמר להם, כי נוח לבני יהודה לשאת עול מלך בבל מלמרוד ולהמיט על עצמם שואה. אבל היו גם נביאים מצד המורדים. אחד מהם, חנניה בן עזור שמו, נבא בבית המקדש בשם אלהים, כי בעוד שתי שנים תשבר ק־נה של בבל, המלך יהויכין ושאר הגולים ישובו — ויהודה תושע. כדי להזק את נבואתו בסמל מוחש הסיר חנניה בפני קהל ועדה את המוטה מעל צואר ירמיהו ושבר אותה באמרו: „כה אמר יהוה: ככה אשבור את עול נבוכדנאצר מלך בבל בעוד שנתים ימים מעל צואר כל הגוים". ירמיהו השיב על זאת: „מוטות עץ שברת ועשית תחתיהן מוטות ברזל, כי עול ברזל נתתי על צואר כל הגויים האלה לעבוד את נבוכדנאצר מלך בבל". כנראה השפיעו אזהרותיו של ירמיהו. הפעם גבר השכל הישר על הקנאות שברגש וברית־המרד כנגד בבל לא נכרתה.

אף על פי כן לא נחה התסיסה ביהודה. גדולה היתה השנאה למלך בבל, שהגלה את מיטב בני ירושלים, ושלטון השכל הרודף־שלום לא האריך ימים. ביחוד הרהרו את קנאותם של בני ירושלים קרוביהם מסיעתו של יהויכין שהוגלו עמו בבלה. הגולים שהיו מתגעגעים לארץ מולדתם כמהו לשחרורה וראשיהם נשאו ונתנו בסתר עם ידידיהם בירושלים ע״ד הכנת מרד כלפי נבוכדנאצר. לשוא התרה בגולים הנביא הצעיר יחזקאל שישב בתוכם. אף הוא מסיעתו של ירמיהו. יחזקאל דבר על לב הגולים לשאת את הגלות בלי תלונה. לא זה בלבד שבטל את תקותם לשיבה מהירה, אלא עוד נבא להם כי רבים מן הנשארים ביהודה עתידים ללכת בגולה ויהוה ירחם על עמו רק לאחר שנפש העם תנקה ע״י יסורים. אבל גולי בבל לא שמו לב לדברי יחזקאל, כשם שקנאי ירושלים לא שמעו לדברי ירמיהו. כשנודעו לירמיהו רעיונות המרד של הגולים שלח להם אגרת, שבה דבר על לבם לשבת במנוחה במקום שהגיעו לשם: „בנו בתים ושבו, ונטעו גנות ואכלו את פרין; קחו נשים והולידו בנים ובנות, וקחו לבניכם נשים ואת בנותיכם תנו לאנשים ותלדנה בנים ובנות — ורבו שם ואל תמעטו! ודרשו את שלום העיר אשר הגליתי אתכם שמה והתפללו בעדה, כי בשלומה יהיה לכם שלום... לפי מלאת לבבל שבעים שנה אפקיד אתכם ושבתי את שבותכם" (ירמיהו כ״ט). מכתב זה עורר התמרמרות בין יהודי בבל לפי שבטל את תוחלתם. אחד מזקניהם, שמעיה הנחלמי, שלח לירושלים

מכתב אל צפניה הכהן בבקשה שלא לתת לדבר בבית המקדש „לכל איש משוגע ומתנבא" ולענוש את ירמיהו על אגרתו לגולי בבל. גם בירושלים התרעמו רבים על ירמיהו וקראו לו בוגד וידידו של נבוכדנאצר. גדול היה צערו של ירמיהו, שאין המרובים מבינים לרעו. אהבה רבה אהב את ארצו, וצפה, שמרידה בנבוכדנאצר תביא לידי חורבן. אבל קנאי המרד מצרם לא יכלו להשלים עם ההכנעה והבוקי-הידים. במחלוקת מרה זו שבין הרגש והשכל גבר סוף סוף הרגש. העם הצמא לחירות קפץ לתוך המלחמה בהיותו מוכן לנצחון או למות.

§ 63. המרידה וחורבן ירושלים.

בשנת 585 הגיעה השעה, שבה יכלו השאיפות הנמרצות של קנאי יהודה להתגלות בפועל. מלך מצרים החדש, פרעה חפרע, בנו של פסמטיך השני, יצא למלחמה על נבוכדנאצר כדי ללכוד את סוריא. באותה שעה נלחם מלך בבל בצור וצידון, שהתנגדו לו כנואשות. בקרב עממי ארץ ישראל התחילו שוב ההכנות למלחמה עם שרתי באסיא, היא בבל שלא ידעה שבעה. וכן גם ביהודה גבר רוח המרד. יהודה ומצרים נשאו ונתנו ע"ד ברית כנגד נבוכדנאצר, ומצרים הבטיחה עזרתה.

לאחר תשע שנים של שעבוד פסק צדקיה לשלוח מס לנבוכדנאצר ופרק עולו מעל יהודה. כשנודע למלך בבל כי יהודה פשעה בו בערה כאש חמתו. נמצא היה באותה שעה עם חילו העצום בסוריא ובצידון והתכונן להכות חיל מצרים אחור ולהכריע את המורדים בארץ ישראל. מחנה המלך נמצא בעיר רבלה שבסוריא. ומכאן שלח נבוכדנאצר צבא רב ליהודה וצוה להחריב את הארץ הפושעת. חיל בבל עלה על יהודה, לכד כמה ערים, בזז את יושביהן ולקחם שבי. כמה מיושבי ערי המדינה נסו לירושלים והגדילו את הישוב הצפוף של העיר. ירושלים הבצורה, שהרים סביב לה, נדמתה בטוחה מפחד אויב ויושביה החליטו להגן עליה עד כלות כחותיהם.

בחורף שנת 587 (בעשרה בטבת) שם חיל נבוכדנאצר מצור על ירושלים ובנה מסביב לה דָיֵק. בני ירושלים הזדיינו. העשירים שחררו את עבדיהם העבריים; הדבר נעשה במצות המלך, שבקש לקיים את החוק הקדום ע"ד שחרור עבד עברי לאחר שעבד שש שנים, ובודאי נתכוון למשוך את המשוחררים לעבודת הצבא. יושבי ירושלים עמדו על נפשם בגבורת נואשים. שעה קלה שחקה להם התקוה. חפרע מלך מצרים מלא את הבטחתו ויצא בחיל כבד

לקראת נבוכדנאצר. הבבליים נסוגו מהר מירושלים והלכו לקראת המצריים. ירושלים צהלה ושמחה וראתה בזה אתחלתא דגאולה. עשירי ירושלים סבורים היו כי כבר עברה הסכנה ושעבדו שוב את עבדיהם המשוחררים. ירמיהו הוכיח אותם על מעשה רע זה בדברים חריפים ונבא כי סוף הבבליים לשוב. נבואה זו עוררה משטמה לירמיהו. והנביא המעונה החליט לצאת את ירושלים וללכת למולדתו שבארץ בנימין, אבל בצאתו את העיר תפס אותו אחד השוטרים וחשד בו שהוא נופל אל האויב. ירמיהו הוכה ונאסר במרתף אחד הפקידים, יהונתן הסופר. צדקיה קרא אליו את התפוס בחשאי ושאל אותו אם יש אתו „דבר מאת יהוה". „ישי – אמר ירמיהו – : „ביד מלך בבל תנתן". המלך צוה להעביר את ירמיהו לחצר המטרה, מין בית מאסר של כבוד.

בינתים הכה חיל בבל את המצריים ושב לציר על ירושלים. התקפותיו של האויב נברו ורוח יושבי העיר רפה. וירמיהו אמר השכם ודבר: „היושב בעיר הזאת ימות בחרב, ברעב ובדבר והיוצא אל הכשדים יחיה". הדברים הללו עוררו חשדים מגונים כלפי הנביא, שנמצא בין המצרים כקסנדרה בטרויא בשעתה. גדול היה צערו של ירמיהו: הוא, שאהבתו לעמו בערה כאש בעצמותיו, נחשב לשונא העם; ל„בוגדי" היה על שצפה את השואה המתרחשת ובקש להמעיט כוח המכה ולהציל על־ידי ויתורים מה שאפשר היה להציל[1]... מתוך תרעומת כלפי ירמיהו אמרו השרים אל המלך: „יומת נא את האיש הזה כי על כן הוא מרפה את ידי אנשי המלחמה". והמלך ענה: „הנה הוא בידכם, כי אין המלך יוכל אתכם דבר". ירמיהו הושלך לבור טיט ובודאי היה מת שם, אלא שאחד מסריסי המלך, עבד־מלך הכושי, רחם עליו ועל־פי בקשתו צוה המלך להוציא את ירמיהו בחבלים מן הבור ולשים אותו שוב בחצר המטרה.

ובירושלים גדלה החרדה מיום ליום. הלחם אזל מן העיר המלאה אנשים. על החומות מתו אנשי הצבא מחצי־האויב, ובבתים וברחובות מתו היושבים מרעב ומדבר. אנשים ונשים התהלכו בחוצות כצללים ויש שנפלו מתעלפים. הילדים יללו: הבו לחם! אנשי הצבא העטופים ברעב לא יכלו להגן על החומות

[1] ודאי באותם הימים הקשים לו יצאו מלבו של הנביא המעונה דברי היאוש המרים: „אוי לי אמי כי ילדתני! איש ריב ואיש מדון לכל הארץ... כולו מקללני" (ט"ו, י'). „ארור היום אשר ילדתי בו... ארור האיש אשר בשר את אבי לאמר: ילד לך בן זכר!... למה זה מרחם יצאתי לראות עמל ויגון ויכלו בבושת ימי" (כ', י"ד־י"ח). אבל להחריש לא עצר כוח. „היה דבר יהוה לי לחרפה ולקלס כל היום, ואמרתי: לא אזכרנו ולא אדבר עוד בשמו – והיה בלבי כאש בוערת עצור בעצמותי, ונלאיתי כלכל ולא אוכל" (שם ח'־ט'). בשום מקום לא מצאנו בטוי כזה ליופי העליון של הנפש, האחווה בולמוס האמת ונשרפת בלהבה. כאן – אחת התכונות שהנבואה מצוינת בהן ביחוד.

באומץ לב כמלפנים. לבסוף, ביום ט׳ להמוז ש.ת 586, פרצו הבבליים את חומת ירושלים ונכנסו העירה וערכו טבח, מבלי לרחם לא על נשים ולא על טף. יחד עם הבבליים באו נדודים אדומיים, שהיו לפנים כפיפים ליהודה, ובזזו את העיר. צדקיהו ושריו ברחו בלילה לערבות יריחו, אבל הרוכבים הבבליים הדביקוהו שם. את המלך ובניו הביאו לרבלה לנבוכדנאצר, ומלך בבל ענש את המלך המורד באכזריות נוראה: את בני צדקיהו שחט לעיניו ואת עיניו סימא ואותו אסר בנחושתים ושלח בבלה.

ועדיין לא שככה המתו. נבוכדנאצר שלח את נבוזראדן רב טבחיו להחריב את ירושלים לחלוטין. שר הצבא האכזר בא לירושלים, שלל את כל אוצרות בית המקדש, כל כלי הקודש והתכשיטים, ובין ז׳ וי׳ באב שרף את בית־המקדש שנבנה בימי שלמה, את היכל המלכות ושאר הבנינים הגדולים, נתץ את החומות והגלה כמה מיושבי העיר. את שריה הכהן הגדול, את צפניה הכהן ורבי המלוכה, ששים איש במספר, שלח לרבלה ושם הומתו במעמד נבוכדנאצר. ירושלים נתרוקנה ורק בסביבותיה נשארו יוגבים עניים.

ירמיהו הנביא, שהאויבים מצאוהו בחצר המטרה, נפל מתחלה בשבי ואחרי־כן צוה נבוכדנאצר לשחררו, כשנודע לו כי תמיד דטיף להכנע לבבל. אבל הנביא, שהיה עם עמו בצרתו, לא שמח על גאולת נפשו. עומד היה על גבי חורבות ירושלים, זו העיר שלשוא נסה להצילה בעצתו להכנע, ובכה על חורבן ארץ מולדתו. וכך נשאר ירמיהו בציור המסורת, המיחסת לו את מגלת איכה, שבה משורר פלאי מבכה חורבן ירושלים וגלות יושביה[1]. בחמשת הפרקים הללו, הנקראים עד היום בבתי־כנסיות בתשעה באב, נשמע קול אימה שנפלה הבוכה על קבר חירותה. ערך היסטורי יש לכתובים המתארים את הנוראות שבימי חורבן ירושלים:

„איכה ישבה בדד העיר רבתי עם! היתה כאלמנה. בכו תבכה בלילה ודמעתה על לחיה. אין לה מנחם מכל אהביה: כל רעיה בגדו בה, היו לה לאויבים... איכה יעיב באפו אדני את בת ציון!... מלכה ושריה בגוים, גם נביאיה לא מצאו חזון מיהוה. ישבו לארץ ידמו זקני בת ציון, העלו עפר על ראשם, חגרו שקים. הורידו לארץ ראשן בתולות ירושלים. כלו בדמעות עיני, חמרמרו מעי על שבר בת עמי. בעטף עולל ויונק ברחובות קריה. לאמתם יאמרו: איה דגן ויין? בהתעטפם כחלל ברחובות עיר, בהשתפך נפשם אל חיק אמותם... ראה יהוה והביטה למי עוללת כה: אם תאכלנה נשים פרים, עוללי טפוחים? אם יהרג במקדש יהוה כהן ונביא? שכבו לארץ חוצות נער וזקן, בתולותי

[1] חלק מפרקי איכה נכתב בודאי בגלות בבל, אבל יתכן שקצת מפרשיות המגלה נכתבו בידי ירמיהו בעצמו.

ובחורי נפלו בחרב... הרגת ביום אפך, טבחת לא חמלת. תקרא כיום מועד מגורי מסביב, ולא היה ביום אף יהוה פליט ושריד, אשר טפחתי ורביתי אויבי כלם".

§ 64. גדליה בן אחיקם. היציאה למצרים.

לאחר חורבן ירושלים ומשנה גלות של בני מרום עם הארץ לבבל נשארה ביהודה רק דלת העם — אכרים ויוגבים. נבוכדנאצר לא בקש להשם את הארץ לגמרי והרשה ליושבים הנשארים לעבוד את האדמה. לראש העובדים השלוים הללו הפקיד מלך בבל את גדליה, בן השר אחיקם שהציל פעם את ירמיהו מכף צריו. גדליה, ידידו ובעל בריתו של ירמיהו, היה בן המפלגה שהשלימה עם שלטון בבל מפני ש־אתה בשלטון זה הכרח, ולפיכך בחר בו מלך בבל לנציב. לירמיהו הנביא הציע נבוכדנאצר ללכת לבבל ולשבת שם תחת חסותו או להשאר ביהודה ולהיות יועץ לגדליה בעסקי השלטון. ירמיהו סירב לקבל כבוד מצורר עמו ובחר להשאר בארץ מולדתו, שהיתה אהובה עליו גם לאחר שהוסרה עטרת ראשה, היא ירושלים.

מכיון שירושלים היתה חרבה בחר גדליה לעיר מושבו את מצפה, מצפון לירושלים. כאן בקש לבצר מרכז דתי ומדיני חדש לשארית האומה. בעיר־בנימין זו, שבה נבחר המלך הראשון בישראל שאול, מצאה לה מקלט הממשלה הרפה של יהודה לאחר שהורד המלך האחרון מכסאו. הארץ שנחרבה התחילה בימי פקידותו של גדליה להתרפא ממכותיה. האכרים, שברחו מפני פחד אויב, שבו למושבותיהם ועסקו שוב בעבודת אדמתם. הגדודים שנסתתרו בהרים ולא רצו להכנע לבבליים באו לגדליה, הבטיחו לחיות חיי שלום וקבלו את האחוזות שנעזבו ע״י הגולים. בתוכם היה גדוד גדול אחד שבראשו עמד הגבור יוחנן בן קרח. שבו לארץ מולדתם גם בני יהודה שברחו בימי המלחמה למואב, לעמון ולשאר ארצות.

אבל לא כל אנשי המלחמה שבאו למצפה השלימו בכל לבם עם פקידו של מלך בבל. בין שרי הצבא הללו נמצא גם אחד מזרע מלכות בית דוד ושמו ישמעאל בן נתניה, שהתנכל להרג את גדליה — אם מקנאתו הפרטית לנציב שאינו מבית דוד אי מחפצו לעורר מרידה חדשה. לרצח זה פיתה את ישמעאל גם בעלים מלך עמון, שאצלו הסתתר ישמעאל אחרי תבוסת מלחמת החירות. בקשר השתתפו עוד ידידים אחרים של ישמעאל, מי שהיו שרים ומקורבים למלכות. יוחנן בן קרח הזהיר בגדליה על התנכלותו של ישמעאל, אבל גדליה האמין בישרו של ישמעאל, שהבטיח לציית למשטר

החדש, ולפיכך לא נזהר. פעם אחת עשה גדליה משתה במצפה והזמין גם את ישמעאל וחבריו. באמצע המשתה קמו ישמעאל וחבריו והוציאו את חרבותיהם והרגו את גדליה וכמה מן הקרואים, בתוכם גם בבליים. מתוך שאיפתם לבטל את המרכז במצפה הכריחו את בני יהודה שנתלקטו לשם (בתוכם גם בנות המלך צדקיהו, שהיה להן גדליה לאפיטרופוס) לעזוב את העיר וללכת אל הירדן ומשם לארץ בני עמון. יוחנן בן קרח, ידידו של גדליה, רדף עם חבריו אחרי ישמעאל וסיעתו והדביקהו על יד גבעון. יוחנן השיב את השבויים אבל ישמעאל בעצמו ברח עם חבריו לעמון[1].

מצבו של יוחנן וחבריו והאנשים אשר אתו היה נואש. יראים היו, שמא יבוא נבוכדנאצר, לכשיודע דבר רציחת נציבו, להנקם בכל היהודים שבמצפה ולהחריב את הארץ לגמרי. לפיכך עלה במחשבתם לרדת למצרים ולבקש הסות בצל פרעה חפרע, שהיה לפנים בעל ברית יהודה. קודם שעשו זאת שאלו עצה מירמיה. ירמיהו חשש, כי עם יציאת אנשי יוחנן תתרוקן יהודה מאחרוני האזרחים, הראויים לשלוט בישוב, והעם יהיה פרוע לשמצה, והשתדל בכל כחו לעכב את יוחנן וסיעתו ביהודה. הנביא הודיע, כי אלהים אסר עליהם לרדת מצרימה: „אם אתם שום תשימון פניכם לבוא מצרים ובאתם לגור שם, והיתה החרב, אשר אתם יראים ממנה, שם תשיג אתכם בארץ מצרים, והרעב, אשר אתם דואגים ממנו, שם ידבק אחריכם ושם תמותו". אבל יוחנן וחבריו לא שמעו בקול הנביא. נוח היה להם לשבת בארץ נכר מלהיות עבדים בארץ מולדתם, וביחד עם כמה משפחות יהודה ממצפה ושאר מקומות ירדו מצרימה. ירמיהו וברוך תלמידו הוכרחו אף הם ללכת אחריהם.

כך שבה חבורת יהודים לאותה ארץ, שממנה נגאלו אבית־אבותיהם לפני שבע מאות שנה ונדדו לכנען. מ־ך מצרים קבע להם למושב את העיר תחפנחס, סמוך לדרך השיירות ממצרים לארץ ישראל וסוריא. במוף ושאר ערי מצרים ישבו היהודים, שבאו לשם עוד בימי המלחמות הקודמות עם אשור ובבל. כל היהודים הללו קוו, כי מצרים תפרוק עול נבוכדנאצר מארץ ישראל ותשיב אותם לארצם. כנראה, היו יוצאי יהודה חיים עם המצריים בשלום. קצת היהודים סגלו לעצמם מנהגים ואמונות של המצריים, בתוכם גם את עבודת

[1] זמן רצח גדליה אינו ידוע בבירור. במקורות (ירמיה מ״א, א׳; מלכים ב׳ כ״ה, כ״ה) נאמר רק „בחודש השביעי" הוא תשרי, וקצת החוקרים (קיטל ועוד) סבורים שהוא תשרי שלאחר החורבן (586), אבל קשה לשער, כי כל שלטונו של גדליה ותקון המרכז החדש במצפה נמשכו רק שני חדשים. יותר קרוב לשער, ש־רצח גדליה אירע לאחר שלש־ארבע שנים (582) והוא כרוך בגלות שלישית של שבויי יהודה לבבל, כמסופר להלן.

"מלכת השמים" איזית, הקרובה לעבודת עשתורת האשורית, שהיתה נהוגה זה לא כבר גם ביהודה, ביחוד בין הנשים. ירמיהו הוכיח את עובדי העבודה הזרה, שלא הזרו בתשובה גם בעת צרה, בדברים חריפים. עד ימיו האחרונים לא חדל הנביא רב־המכאובים להדריך את אחיו ולהורותם דרך האמת. אומר היה להם, כי הרעות שהשיגו את האומה יצרפוה וישביחוה ואז ירחם אלהים על תפוצות יהודה וישיבן לגבולן. ירמיהו לא זכה לראות בעיניו את העתיד המקווה ומת במצרים. הישוב היהודי בארץ זו הכה שרשים ונתקיים עוד ימים רבים ושימש גרעין למרכז הגולה הישראלית על גדות הנילוס[1]

והמצב ביהודה הלך הלוך ורע. לאחר רציחת גדליה שלח נבוכדנאצר שוב את נבוזראדן, וזה לקח בשבי ושלח לבבל עוד כמה מאות משפחות (582)[2]. מפני היציאה והגירושים נתרוקנה יהודה בכמה מקומות מתושביה. קצת מגליליותיה נשמו לגמרי. ביחוד נעכר היה מחזה ירושלים, שהיתה לפנים יפה נוף, משוש כל הארץ... הותז הראש מן האומה ומן הא"י: ראש האומה — גדולי הדעת והיחש — הושלך לבבל; עיר המלוכה היתה לעיים; נביא גדול אחד מת במצרים, השני גולה היה בבבל. אבל אף נתוח איום זה, שנעשה בגוף העם היהודי, לא המית אותו. עוד עתידים האברים המנותחים להיות לבשר אחד והעצמות המפוזרות להתקרב. וכששאל נביא הגולה: "התחיינה העצמות האלה?" — תענה ההיסטוריה ותאמר: הן!

---

1 לפי החקירות החדשות (עי' למטה § 80) קיים היה הישוב היהודי בארץ מצרים עוד במאה החמישית לפני סה"נ, ואת אומ"ת מאה שנה לפני צמיחת מרכז גדול לגולה במצרים שנתיונה.

2 "בשנת שלש ועשרים לנבוכדנאצר" עפ"י ירמיהו (נב, ל) - היא שנת 582 לפני סה"נ.

ספר חמישי.

גלות בבל ושלטון פרס

(586—332 לפני סה"נ; תרנ"ו—ת"ב לפני החורבן השני).

§ 65. השקפה כללית.

מפלת מלכות יהודה בתגרת זרוע בבל שמה קץ לתקופת הנוער של עם ישראל. תקופה זו פתחה בכניסת „בני ישראל" הנודדים לארץ כנען ונסתיימה בגלות בני יהודה לבבל. בין שני המאורעות הללו נמשכה פרשה של שבע מאות שנה, שהצטיינה במעשים כבירים בחיים המדיניים והרוחניים. נכבש שטח ארץ על גדות הירדן, בין שתי ממלכות מושלות בכפה — ארם־נהרים ומצרים. שבטי ישראל שנושבו שם נתחברו קמעא קמעא לעם אחד. חלף ועבר דור המלכים הראשונים, מלכי העם כולו: המדינה נתפלגה לשתים. נכרה המחלוקת המדינית והתרבותית מבית ומחוץ במלכות יהודה וישראל. נשמעו המשאות הנשגבים של הנביאים, יוצרי נשמתה של היהדות הקדומה. שרתי באסיא — אשור — בלעה את מלכות־ישראל הצפונית עם חלק גדול של יושביה. ולאחר מאה וחמשים שנה החריבה בבל יורשתה את מלכות־יהודה הדרומית והפיצה את טובי האומה. על נהרות בבל, על יד ערש הגזע השמי, הספידו הגולים את נעורי האומה. באותה שעה היה סוף הגלגל ההיסטורי נעוץ בתחלתו: כמה מצאצאי הדורות האגדיים של אברהם ומשה, שיצאו עם שהר דברי־הימים מגדות פרת ונילוס, שבו לגדות שני הנהרות — הללו גולים וסורים והללו נודדים מרצון, בה בשעה קמה הגולה הישראלית, היא הנדידה הקדומה בשינוי צורה.

מתוך זעזועים קשים עבר העם מנוער לבגרות. גלות בבל במשך חמשים שנה (586—537) היתה כעין בחינת־בגרות לעם יהודה. בבחינה כזו נתנסה במאה השביעית עם ישראל של מלכות שומרון, אלא שלא עמד בנסיון — ונטמע ברובו בעיסה האשורית. ואילו עם יהודה עמד בנסיון הקשה והוכיח, כי יש גופי ברזל, שפטיש ההיסטוריה מרקעם ואינו מפוצצם. היהודים שמרו גם בגולה על אחדותם הדתית והלאומית וזכו עד מהרה לתחיה מדינית. עם יהודה ניצל מגורלו של עם שומרון בזכות תקפו הלאומי והדתי, פרי התפתחות עצמית ממושכת. בית־מלכות אחד ומרכז דתי. חוץ מזה, שונים היו דרכי הגירוש שהשתמשו בהם האשוריים במלכות־הצפון והבבליים במלכות־הנגב. סרגון האשורי גזר על ארץ ישראל גירוש כפול: את יושבי שומרון הגלה לגלילות רחוקים של ממלכתו, ואת יושבי הגלילות הללו העביר לשומרון. ואילו נבוכדנאצר הסתפק בגירוש הירושלמיים לבבל ולא הביא נכרים לארץ יהודה. כמובן, גרמה חשיטה של

סרגון למיעוט הדמות הלאומית ביותר. מכאן – נוסף על חוסנם הרוחני של בני יהודה – ההבדל בתוצאות המשבר פה ושם.

לא ביהודה החרבה, שלא נשארה בה אלא דלת העם, כי אם בארץ הגולה, בבל, שבה נתכנסו המשכילים ונדולי היחש, התחילה איתה ההתחדשות הרוחנית, שהצילה את האומה לאחר חורבן המדינה. גולי יהודה, שהיו תלושים מארץ מולדתם ומחוברים על־ידי רגשות, אמונות ודעות, מנהגים ותקוות משותפים הבינו לראשונה את רעיונם העמוק של נביאיהם: כי עיקר כחה של האומה לא בחיל, לא במדינה ואפילו לא בארץ מולדת, אלא באחדות רוחנית. שוכנים היו על נדות נהר פרת לבדד, לא התערבו בגויים ושמרו בקנאה יתירה על תרבותם המיוחדת. בנכר נתגבר חפץ הקיום הלאומי. גולי בבל קרובים היו זה לזה יותר מיושבי ירושלים לפנים בחירותם. היצירה הלאומית לא רק שלא נפחתה אלא הלכה וגברה בגולה. נביא גלות בבל יחזקאל ומבשר התחיה ,ישעיה השני' יצרו פרקים מובחרים בספרות הנבואית. בדברי האחד נשמעים נענועי דור ראשון לגלות ובדברי השני מצלצל קול ששון ותקוה הקורא לתקומת ארץ המולדת ולהתחדשות רוחנית.

יהודה נבנתה מחורבנה של בבל. הממלכה האדירה שמשלה בכפה אחרי בבל נפלה – והשלטון בארץ הקדם בא לידי פ ר ס, שעלתה לגדולה בימי הכובש הגדול כ ו ר ש. מצודתה של הממלכה החדשה פרושה היתה גם על יהודה, אלא ששלטון פרס לא התחיל כשלטון הממלכות שקדמו לה – אשור ובבל. הפרסיים היו ליהודים מלכתחלה לא משעבדים אלא גואלים. כורש, מושל אסיא החדש, קיבל מבבל בירושה את ארץ יהודה החרבה, נטולת מיטב יושביה ובקצת מקומות נושבת על־ידי העממים שמסביב, ונתן ליהודים הפזורים לשוב לארצם ולקוממה על מנת שתהא מדינה פרסית אבטונומית. קצת הגולים השתמשו ברשות זו מיד וקצתם נשארו בבבל ופרס, אבל נמצאו ביחוסים תדיריים עם המרכז ביהודה ושלחו לשם מזמן לזמן עולים חדשים.

שלטון פרס ביהודה התחיל איפוא בשחרור הארץ ובתחית האומה. התשוכה לחיים מדיניים לא היתה אלא חלקית: יהודה לא היתה למדינה עומדת ברשות עצמה ובית־מלכות לאומי בראשה, אלא לריפובליקה קטנה בתוך מדינת־סוריא הפרסית. אולם שלטון חיצוני זה לא היה קשה ביותר לארץ הכפופה. השלטון הפרסי, שנטל מעם יהודה מקצת מחירותו המדינית, פרק מעליו את עול ההגנה על גבולו בפני אויבים מן החוץ. יהודה נפטרה לזמן־מה מן המשטר הצבאי, שמקורו בהכרח ההגנה על הארץ הקטנה, והכוחות שנשתחררו בעם יכלו להתגבר בעבודת תרבות מתוך שלום ושלוה.

מאת־השנים הראשונה של שלטון פרס הוא דור של תקומה או ריסטברציה. מתחלה נושבה ירושלים והסביבה, לאט לאט הלכו ונבנו הבתים החרבים ובית המקדש שבירושלים ונתקנו יסודות חדשים לשלטון העצמי. זוהי **העליה הראשונה**, הכרוכה בשמות זרובבל וישוע ונמשכה כעשרים שנה (537—516). לאחר המשים שנה באה **העליה השניה**, שהרחיבה וחיזקה את המשטר ההברתי והרוחני ביהודה והיא כרוכה בשמות עזרא ונחמיה (458—420). בראש עבודת התקימה בשתי התקופות עמדו בני הגולה הבבלית, שהיתה כמעין המתגבר לכלכל בכוחות רוחניים את המטרופולין. במאה השניה והאחרונה לשלטון פרס (420—332) נתחזק ביהודה **השלטון העצמי הכהני**, שהתאים ביותר בין למצבו המדיני של העם בין למצבו התרבותי בימים ההם.

בתקופת שלטון פרס קמו בצד המרכז המדיני שביהודה תפוצות ישראל מחוץ לארץ־ישראל. את המקום הראשון תופסת אֵם הגולה — בבל. בין גולה זו והמטרופולין נקבעו יחוסים מפותחים של השפעת־גומלין תרבותית. פחות ניכרת הגולה **שבמצרים**, שהתחילה לפני חורבן ירושלים ולאחריו ובין בניה נמצאו יוצאי יהודה שבאו עם ירמיהו הנביא (§ 64). אבל גם שם, כמו שיש לראות מן התעודות שנתגלו בימינו, קיים היה קן לתרבות הישראלית. מכאן ואילך נמשכה בדברי ימי ישראל פרשה של שתי רשויות: יהודה ותפוצות הגולה.

תקופת שלטון פרס, שאינה מובהקת בבחינה המדינית, פוריה היתה מאד במקצוע היצירה הרוחנית. ההכרה הלאומית־הרוחנית שנתחזקה בגלות בבל עושה כעת פרי הלולים. נגמר המעבר הקשה מנערות לבגרות והגיעו ימי התפתחות קבועה וישרה. השקפת־העולם הדתית והמוסרית של העם מתנקית מסיגים זרים. התלישות הזמנית מן הקרקע, בחמשים שנות הגלות, מהשת כחו של פולחן הבעל הכנעני שהיה מעורב עם פולחן יהוה (§§ 11; 48). במקום **אחדות האל היחוסית** של ההמון, שהאמין בקיום אלים אחרים בצד יהוה אלהי ישראל, באה **אחדות־האל המוחלטת**, שעל פיה יהוה הוא אל יחיד בעולם ועם ישראל הוא בחירו ומבשרו. נביאי גלות בבל (ביחוד ישעיה השני) כרכו במהפכה רוחנית זו את המושג ע״ד תעודה דתית־מוסרית של היהודים בין העמים. אבל המציאות הפלינה תעודה זו לסוג היעודים הנעלים, שאינם עתידים ל־תגשם אלא באהרית הימים. עד שהעם היהודי בא להיות לאור גויים עליו להתחזק בעצמו כחטיבה רוחנית; לתכלית זו עליו להתבדל ולהתיחד ולא להתמזג עם שאר האומות. לאחר המשבר המדיני הקשה שעבר עליו זקוק היה להסתדר, ליצור משמעת צבורית ודתית תקיפה שלא תתן לו להתבולל בעיסה של עמי הקדם. במקום הוגי־הדעות הגדולים, הנביאים, קמו אנשי המעשה — הכהנים והסופרים.

פעולת עזרא, נחמיה והבאים אחריהם מתכונת לאחד את העם וליחדו באמצעות דת ותרבות עממית וכל מה שמכונה בשם הכולל „יהדות". בהשתדלות העסקנים הללו נעשתה התורה לקונסטיטוציה של ארץ יהודה.

בקרב מנהיגי האומה קמה שאיפה לכנס את הספרות הקדומה ולהרביץ ידיעת ספר בעם. העושר הרוחני המכונס מקודם נעשה לקרן קיימת וגם נוספו עליה פירות חדשים — יצירות שנכנסו לכל חלקי המקרא, וביחוד לחלק ה„כתובים". חמשה חומשי תורה, שנערכו עריכה אחרונה והושלמו בימי גלות בבל ועזרא הסופר, נעשו מקור ראשי של תלמוד לסופרים והוראה לעם. קוראים את התורה בצבור, באספות עם ובבתי־כנסת. הדעת מתפשטת בהמון; ההכרה הלאומית מתרחבת. העם הולך ולובש תכונות טפוסיות של אומה רוחנית, המסוגלת להגן על עצמיותה התרבותית יותר מעל עצמיותה המדינית. ובסוף תקופת השלטון הפרסי כבר הספיק עם יהודה להתגבר בבחינה הלאומית כל כך, עד שהיה בו כח לעמוד בפני תגרת זרועה של התרבות היונית, שנתפשטה ביהודה עם השלטון היוני בקדמת אסיא.

פרק ראשון.

גלות בבל (586—537).

§ 66. גולי יהודה בימי נבוכדנאצר.

יוצאי יהודה הראשונים בבבל היו בני מרום עם הארץ, שנבוכדנאצר הגלה אותם לעיר־המלוכה שלו ביחד עם יהויכין המלך שהורד מכסאו אחת עשרה שנה לפני חורבן ירושלים (597). בעיני הגולים הראשונים הללו היתה הגלות חזיון עראי ולא עלתה על דעתם שיהיה עליהם להשתקע בנכר. לא רק שקוו לשוב במהרה לארץ מולדתם, אלא גם הטיפו לכך בפועל, נשאו ונתנו בהשאי עם אנשי שלומם ביהודה כדי לעורר מרידה כללית כנגד נבוכדנאצר (§ 62). כשפרצה מרידה זו בימי צדקיהו, גברה תקות הגולים לגאולת ארץ מולדתם מעול בבל. מיום ליום היו מצפים לשוב לארצם ולא היה להם חפץ להשתרש בארץ נכריה. שוכנים היו לבדד כהטיבה בפני עצמם, ובלבם לא נפ־דו ממקומות מולדתם. מצב כזה של צפיה ותוחלת נמשך עד יום הפורענות של חורבן ירושלים (586). התוחלת הנכזבה מררה את רוח הגולים. תחת לשוב לארצם ראו יוצאים חדשים משם: לבבל התחילו לבוא שיירות של פליטים מיהודה החרבה. צדקיהו המלך האומלל, שנבוכדנאצר סימא אותו ברבלה, הובא בנחושתים לבבל והושם בכלא, שבו היה כלוא גם המלך הקודם יהויכין. הגולים החדשים הביאו בשורות רעות מארץ המולדת ששממה. התקוה לתחיה מדינית קרובה היתה פותתת והולכת בקרב בני הגולה.

כאן נתעורר רגש הקיום הלאומי. צרת הכלל קירבה את בני המשפחה הלאומית שנתיתמה וחיזקה בלבם את הקשר הרוחני. מושבות היהודים בבבל, שנתרבו ע״י שטפת הגולים החדשים, נתרכזו מתחלה מסביב לעיר העתיקה ניפור על נהר כבר: שם חנו הגולים הראשונים שגלו עם המלך יהויכין והנביא יחזקאל. אולם ברבות הימים נתרחב הישוב היהודי וכמה גולים באו לגור בעיר המלוכה בבבל ובשאר מקומות. לאחר שהשלימו הגולים עם גורלם התחילו הולכים בדרך שהתוה להם ירמיהו הנביא לפנים: בָּנוּ בתים, נטעו גנים, זָרעו שדות; רבים עסקו במסחר ובחרושת, שהזו מפותחים בבבל יותר מביהודה[1].

[1] שמות אחרים של מושבות הגולים מעידים עליהם שעסקו בעבודת אדמה: תל אביב (יחזקאל ג׳ ט״ו), תל חרשא (עזרא ב׳ נ״ט). רשימות המסחר מן המאה הששית והחמישית לפני

נבוכדנאצר נתן לגולים, כנראה, חירות יתירה בבחירת מקום ומשלח־יד וכן גם בעניני השלטון העצמי. ע״י כך יכלו לשבת בקירוב מקום זה לזה ולהתחבר לעדות. במנהגם של הגולים הראשונים שבאו עם יהויכין, — להתבדל מיושבי הארץ — אחזו גם הגולים החדשים. נקבע משטר מיוחד של בתי־אבות וקבוצות במקום המשטר המדיני שנהרס. הגולים התבודדו אם למשפחותיהם או לפי מקומות מגוריהם לפנים ביהודה. קיימות היו עדות של אנשי בית־לחם, אנשי יריחו, אנשי הרמה, אנשי ענתות וערים אחרות ביהודה. יוצאי ירושלים נתחלקו לקבוצות של משפחות, וכל קבוצה התיחסה לאב קדמון אחד. מגילות היוחסין של כל קבוצה היו רשומות ושמורות בידי „הזקנים" שלה, והם שעסקו גם בצרכי צבור, בגבולות השלטון העצמי שניתן ליהודים.

יש יסוד לשער, כי אל העדות היהודיות שבבבל נצטרפו שרידי שבטי ישראל שגלו במאה השמינית לירכתי אשור. רובם נטמעו ברבות הימים בין הגויים, אבל מעטים, שנושבו בגלילות הבבליים של אשור, שמרו על לאומיותם במשך מאה ושלשים שנה. ושארית זו של העם הישראלי הקדום נתחברה אל אחיהם בני יהודה. ישראל ויהודה, שצרו איש את אחיו בארצם, נתקרבו ואח״כ נתמזגו זה בזה בהיותם בארץ נכריה. נביאי הדור ראו במעשה זה אתחלתא דגאולה וניבאו להתחברות מדינית של בית ישראל ובית יהודה בקרוב (יחזקאל ט״ז, נ״נ ואילך; ל״ז ט״ז ואילך).

האבטונומיה של הקהלות עמדה לגולים במקום השלטון המדיני וזקני בתי־האבות במקום השרים. בדרך זו הלך ונשתנה גם הפולחן. לאחר שנחרבה ירושלים ונשרף בית המקדש, בטלה עבודת המקדש והקרבנות אפילו ביהודה, ובנכר לא עלתה על דעת איש להקריב לאלהים בהמה או פרי שלא גדלו על אדמת ישראל. חגיגת שלש הרגלים — חג האביב, חג הקציר וחג האסיף — היתה כרוכה בחיי יהודה החקלאית, ומחוצה לה ניטלה כל השיבותה. אולם במקום קרבנות הונהגה במושבות הגולים תפלה בצבור. שלש הרגלים לבשו צורה היסטורית במקום הצורה הטבעית ונעשו ימי זכרון למאורעות גדולים של העבר: יציאת מצרים, מעמד הר סיני ונדודי המדבר. ביחוד נתרבה ערך החג השבועי הצנוע — השבת, שנעשתה ליום קדושה ולחג לאומי עיקרי (יחזקאל כ׳ י״ב ואילך). בשעת התפלה בצבור, שהיתה נוהגת ביחוד בשבתות, היו קוראים בתורה ושומעים למשא הנביאים. המתפללים היו פונים כלפי המערב, לירושלים, ומכוונים לבם אל המקדש ההרוס. ארבעה ימים בשנה, שבהם כרוכים זכרונות ע״ד אבדן המולדת — ימי מצור ירושלים

סה״נ, שבהן נזכרים כמה שמות יהודיים, מעידות על השתתפות היהודים במסחר הבבלי (הרשימות נמצאו בחפירות שנעשו בהורבות ניפור ע״י מלאכות אמריקנית בשנת 1893, ועי׳ להלן § 79)

וחורבנה, שריפת בית המקדש ורציחת גדליה בן אחיקם — היו לימי צום ואבל. התפלה בצבור גרמה להתחברות רוחנית בין חברי העדה. כאן דיברו וקראו הגולים בלשונם, העלו על זכרונם את ארצם הרחוקה, שמעו משאות נביאיהם שעודדו את תקותם לעתיד טוב. חוץ משמירת השבת נהגו עוד מנהגים אחרים שהיה בהם משום סימן מובהק ליהדות, למשל, מילה והלכות מאכלות אסורות. בכלל השתדלו היהודים להתבדל בדרכיהם מיושבי הארץ. בבתי התפלה שבגלות בבל הונח היסוד לבית הכנסת, שיהיה לאחר בנין הבית השני למקדש־מעט, בצד המקדש שבירושלים; ושמירת המנהגים החיצונים המגבילים בין ישראל לעמים היו ליסוד המשמעת הדתית, העתידה למלאות מקום המשמעת המדינית.

הגולים, שאדמת מולדתם נשמטה מתחת רגליהם, השתעשעו בזכרונותיהם. מתוך געגועיהם העזים לארצם שפכו את נפשם בזמורים נוגעים עד הלב. ואחד מהם: „על נהרות בבל" (תהלים קל"ז) נעשה לשיר־השירים של האבל הלאומי.

§ 67. התפתחות הספרות. יחזקאל נביא הגולה.

הגולים הביאו עמהם לבבל אוצרות ספרותיים שלא שלטה בהם יד האויב בארצם ההרוסה: כתבי הקודש, שהכילו בימים ההם את הפרשיות הקדומות של חמשה חומשי תורה, ספרי דברי הימים למלכי ישראל ומשאות הנביאים[1]. חוץ מספרות זו שבכתב היו קיימות כמה קבלות שבעל־פה, היסטוריות ודתיות, שנשתמרו בזכרון הכהנים ותופשי התורה. בגולה נתעוררה ביתר עוז השאיפה ללמוד את תוכן הספרים והמגלות שהובאו מארץ המולדת (שהרי רוב הגולים היו מהוני המשכילים) וגם להעלות על הכתב את הקבלות והמסורות כדי שלא ישתכחו ברבות הימים. שאיפת הלמוד נתמלאה במקצת ע"י קריאת פרשיות התורה בצבור בשעת התפלה, ורשימת הקבלות נעשתה ע"י הכהנים. עם חורבן בית המקדש ולכתם בגולה נפטרו הכהנים מעבודתם הפומבית, ומכיון שהיו יודעי ספר השתמשו בזמנם הפנוי לשם עיבוד הקבלות השמורות בפיהם והעלאתן על הכתב. אחד מהם, בעל כשרון היסטוריוגרפי נאוני, חבר את ספרי הזכרונות הקדומים לספר היסטוריה מושכלת של עם ישראל מכבוש כנען עד גלות בבל (ספרי „שופטים", „שמואל" ו„מלכים"). זהו הנסיון הראשון בספרות העולם להשפיע על הרגש הלאומי ע"י ביאור העובדות ההיסטוריות והכללתן. כל העבר של האומה הישראלית הורצה בשיטה מסיימה מעשה ידי אמן והואר בנוגה הלפיד של תורת הנביאים, כמו שהוארה חמשים שנה קודם לכן בספר

1 עי' למעלה §§ 50, 51, 55, 58.

„משנה תורה" התקופה של תורת משה (לפיכך מכנים החוקרים כיום את העריכה הבבלית של ספרי נביאים ראשונים עריכה „דבטרונומיסטית", ז. א. ברוח ספר דברים). קרוב לודאי, כי בימים ההם העלו הכהנים על הכתב אותן הפרשיות שבתורה, העוסקות בעבודת המקדש ובמנהגים שונים, שהיו עד כאן סתרי־תורתם של הכהנים (ביחוד ספר ויקרא). כך נוספה על השכבות הקדומות של המקרא שכבה חדשה. התואר „סיפרי" נעשה בתקופה זו חשוב ביותר. זוהי התחלת ההתפתחות היתרה של הספרות העברית, המציינת את „תקופת הסופרים" הסמוכה.

לא פחות מן התורה שבכתב השפיעו על גולי יהודה הדברים שבעל פה שהשמיעו להם הנביאים שבתוכם. לאחר שנתקיימו הנבואות הקודמות ע״ד פורעניות העתידות לבוא על ישראל ויהודה נתחזקה אמונת העם בדברי הנביאים החדשים שאחרי ירמיהו, שהתענו עם אחיהם הגולים בנכר. הזקן שבנביאי הדור היה יחזקאל, ממשפחה מיוחסת של כהנים בירושלים (§ 61). יושב היה על נהר כבר בין הגולים שהוגלו עם יהויכין בשנת 597. יחזקאל, שנתלש מארץ מולדתו לפני חורבן ירושלים ובית המקדש, לא קוה בכ״ז כחבריו הגולים, כי יהודה תנצח את נבוכדנאצר האדיר. בימים הראשונים תפס בין גולי בבל מבני מרום עם הארץ את מקום ירמיהו בין אנשי שלומם שביהודה. המשאות הראשונים של יחזקאל, בעשר השנים שבין גלות יהויכין וחרבן ירושלים, נאמרו ברוח התנגדות לדעות השולטות בזמן ההוא (יחזקאל פרקים ד׳ — י״ב, י״ד, י״ז, כ״א, כ״ג). ודאי לא סתם מקרה הוא, ששנת חזונו הראשון היא „השנה החמישית לגלות המלך יויכין", זאת אומרת 593 או 592. בשעה שגם בירושלים וגם בבבל נשאו ונתנו ע״ד התקוממות כנגד נבוכדנאצר (§ 62). לדעת הנביא מתנגדת מחשבת־מרד זו לרצון אלהים והוא רואה את תפקידו להטיף מוסר ל„בית המרי". בימים ההם, סמוך לחורבן ירושלים, הרס הנביא בלי רחם את תקוות השוא של הגולים ואת אמונתם, שאין לאויבים שליטה על עיר הקודש והמקדש, ונבא כי ירושלים תחרב, יהודה תלכד והמלך צדקיהו ושריו ילכו בגולה. במרידתו של צדקיהו ראה יחזקאל לא גבורה לאומית אלא מיתה מדינית מדעת. בלהב הקנאות הירושלמית חזה הנביא את שלהבת המדורה, שבה עתידים להשרף בית המקדש, עיר המלוכה, בית המלכות ושארית המדיניות. קשים היו דברי הנביא, שגזלו את התקוה האחרונה לגאולה קרובה ונבאו לשנים רבות של חיי גלות ועינויי נפש לשם כיפור החטא[1]. אבל לאחר שבאה הפורענות ובשורת חרבן ירושלים הביאה את גולי בבל לידי יאוש, שינה הנביא גם את תוכן

[1] מתוך קצת פרקים בספר יחזקאל (י״ד וכו׳) נראה, שהנביא הוכיח בגלה גם את הנוטים לעבודה זרה, שהורגלו בה בארצם או במקומות גלותם.

משאותיו. שוב לא הוכיח ולא איים אלא התחיל מעודד ומנחם את אחיו בצרה. הקנאים המדיניים לא יכלו לצייר לעצמם, כיצד תתקיים האומה התלושה מארצה בלי מרכז מדיני, בלי פולחן ומקדש. ויחזקאל השתדל להדריך את מחשבת הנואשים במסלול חדש: במקום הדתיות הצבורית הוא מטעים את השאיפה לשכלול דתי ומוסרי של האישיות; במקום התוכחה על חטאת הקהל וענשה באה תורת החטא והעונש של היחיד; את האחריות הכללית של הצבור הדתי הוא מחליף באחריות היחיד על מעשיו. שומע היה בין הגולים וידויים מדוכדכים: „פשעינו וחטאותינו עלינו ובם אנחנו נמקים, ואיך נחיה"; „אבות יאכלו בוסר ושני הבנים תקהינה". ועל זה השיב יחזקאל: „הנפש החוטאת היא תמות; בן לא ישא בעוון האב ואב לא ישא בעוון הבן; צדקת הצדיק עליו תהיה ורשעת הרשע עליו תהיה... והרשע כי ישוב מכל חטאותיו אשר עשה ושמר את כל חוקותי ועשה משפט וצדקה — חיה יחיה, לא ימות... השליכו מעליכם את כל פשעיכם אשר פשעתם בם ועשו לכם לב חדש ורוח חדשה — ולמה תמותו בית ישראל?" (יחזקאל י"ח).

בתוכחת יחזקאל נתבסס לראשונה יסוד האישיות שבדת — יסוד מוזר להשקפת־העולם הישראלית הקדומה, שעל פיה כל מעשה דתי או עבירה דתית ענין צבורי הוא. ליחזקאל העיקר ברית לא הצבור אלא היחיד. אין הוא שולל את הצבוריות, אבל משעבד הוא אותה אל האישיות. אין תחיה לאומה אלא אם כן היחידים שבה צדיקים. ההשתלמות האישית תביא לידי ההשתלמות הלאומית. התרבות המוסרית מניחה יסוד למשטר חברתי נעלה. תורתו של יחזקאל, שהתנגדה להשקפות הקודמות, מלאה תפקיד היסטורי: על ידי שהבדילה בין דת שבלב לדת שבמקדש הצילה את האמונה האישית לאחר ביטול הפולחן בבית־המקדש. אף על פי כן לא עלה בידי נביא הגולה להפריד לגמרי בין האישיות ובין הלאומיות. מסביב לו שמע אנחות הנואשים, שהשוו את האומה הפזורה לגל של עצמות מפוררות ויבשות: „יבשו עצמותינו ואבדה תקותנו נגזרנו לנו"; ובלב הנביא נשתלהב שוב ניצוץ הרוח הלאומי. דכדוך נפשו של העם ואמונתו המזהירה של הנביא באו לידי גילוי נפלא בחזון „העצמות היבשות" של יחזקאל (פרק ל"ז). בבקעה מלאה עצמות מתים נשמע קול שואל: „התחיינה העצמות האלה?" ובדבר הנביא נעשה נס. עצם קרבה אל עצם והעצמות קרמו עור ונתכסו בבשר ובגנופות המתים נֻפַּח רוח חיים. „ויחיו ויעמדו על רגליהם חיל גדול מאד מאד". וכאן שמע הנביא קול אלהים: „בן אדם, העצמות האלה כל בית ישראל המה. הנה אומרים: יבשו עצמותינו ואבדה תקותנו, נגזרנו לנו. לכן הנבא ואמרת להם: כה אמר אדני יהוה: הנה אני פותח את קברותיכם, והעליתי אתכם מקברותיכם,

עַמי, והבאתי אתכם אל אדמת ישראל... ונתתי רוחי בכם וחייתם, והנחתי אתכם על אדמתכם, וידעתם כי אני יהוה דברתי ועשיתי, נאום יהוה".

יחזקאל השיף לשומעיו, כי עתיד מזהיר יבוא לאחר שהיהודים ירצו את חטאותיהם בגולה ויתקנו את עצמם להתחדשות הרוח. "ולקחתי אתכם מן הגוים — אומר יהוה על ידי הנביא — וקבצתי אתכם מכל הארצות, והבאתי אתכם אל אדמתכם; ונתתי לכם לב חדש, ורוח חדשה אתן בקרבכם... וישבתם בארץ אשר נתתי לאבותיכם, והייתם לי לעם, ואנכי אהיה לכם לאלהים... והושבתי את הערים ונבנו החרבות... ואמרו: הארץ הלזו הנשמה היתה כגן עדן, והערים החרבות והנשמות והנהרסות בצורות ישבו" (ל"ו, כ"ד ואילך).

התחברות בני בניהם של גולי מלכות ישראל עם שבויי יהודה (§ 60) עוררה בלב הנביא תקוה לאחדות גמורה של אפרים ויהודה. תקוה זו הלביש במשל לשני עצים. עץ יוסף, הוא אפרים, יאָחז בעץ יהודה והיו לעץ אחד, כלומר לגוי אחד בארץ ישראל, ומלך אחד כבית דוד יעמוד בראשם (ל"ז, ט"ז—כ"ה). השליט הבא יהיה רועה טוב, בנגוד לרועים הרעים הקודמים, שלא דאגו לצאן מרעיתם עד שנפוץ העדר והיה "לאכלה לכל חית השדה". רועה עליון לאומה הזכאית יהיה אלהים בעצמו, ומלך מבית יהודה יהיה עושה רצונו (יחזקאל ל"ד).

מלכות יהודה המחודשת היא בחזונות יחזקאל ממלכת כהנים. היסוד הדתי עולה בה על המדיני. ירושלים היא העיר הרוחנית הראשית, כי בה נמצא המקדש הגדול. בנבואותיו המאוחרות של יחזקאל (בשנת 572 לערך) מתוארת בפרטות יתרה תכנית בית המקדש העתיד להבנות, עם תבנית הבנין ופרשת כליו. בירושלים החדשה יעמוד בראש העם שליט מבני צדוק הכהנים, המכונה בתואר הצנוע "נשיא" ולא מלך. המקדש והכהונה השלטת עומדים במרכז משטר־המדינה שבחזון יחזקאל (פרקים מ'—מ"ח). החוקות העיקריות יסודן במצוות של ספרי דברים־ויקרא ויש בהן מקצת מן המשטר שנתהוה לאחר זמן ביהודה: הכהן הגדול שבירושלים היה מנהיג הילוני ודתי כאחד. בתכנית זו של יחזקאל ניכר מוצאו הכהני. בסוף ימיו גברה בו, כנראה, הנטיה לתורת הכהנים על התורה שבלב.

נבואותיו של יחזקאל מצטיינות בחיצוניותן מדברי הנביאים שקדמו לו: קצתן נאמרו בצורת חזיונות ומראות (א', י'; ל"ז, א'). הנביא מראה לשומעיו חפץ מסיים, למשל, שתי חתיכות עץ וכתוב עליהן יהודה ואפרים (משל שני העצים) או מעשה שיש בו סמל (פרקים ד', ה', י"ב). בדברי יחזקאל מבצבץ לפעמים בצורה מטושטשת הרעיון המשיחי ומושג אחרית הימים. למשל, במשא מלחמת גוג ומגוג (פרקים ל"ח ול"ט) ובמשא "מדבר העמים" (פרק כ'), העתיד

מע־פף כאן בצעיף הדמיון, כמו שמוכרת היה הדבר בימים הרעים ההם, בשעה שרק הדמיון הנלהב עלול היה להפנות את הלבבות מן המציאות הזעומה.

§ 68. נצחונותיו של כורש ותקוות היהודים.

נבוכדנאצר מָלך יותר מארבעים שנה, עד שנת 562. בימיו נתבצר שלטון בבל באסיא. מדי, שבגורלה נפל חלק מירושת אשור, פרשה מצודתה על ארמניא ומקצת אסיא הקטנה ובקשה לבקוע לה דרך אל ים אֶגֵיאָה, אבל כאן נדרה בעדה ארץ לוב היונית למחצה, וקיאכסר מלך מדי הגדול לא יכול להבקיע אליה. ארץ מצרים, אויבתן של אשור ובבל מאז, שקטה לאחר שהוכתה מכה רבה מידי נבוכדנאצר, ואמסים השני מלך מצרים לא העיז להרים יד כנגדו. מלך בבל עשה בסוריא ובא־ץ ישראל כאדם העושה בתוך שלו: מארץ ישראל הוציא אנשים לשם שעבוד ומארץ צור הביא מבחר ארזי הלבנון לבניניו. הכתובות של נבוכדנאצר שנשתמרו מעידות על בניניו הנהדרים בשתי ערי הבירה בבל ובורסיף. בונה היה היכלי תפארת. אחד מהם היה מוקף „פרדסים תלויים באויר". מסביב לעיר בבל הוקמו חומות בצורות. נינוה החרבה קמה לתחיה בצורת עיר־הבירה החדשה שעל נהר פרת. ומי מלל, כי בעוד עשרות שנים אחדות תפול העיר המעטירה בידי כובש וסופה כסוף נינוה.

מהומות־בית התחילו מיד לאחר מות נבוכדנאצר. בנו אויל־מרודך מלך רק שתי שנים (562—560). בימיו נשתחרר ממאסרו המלך יהויכין, שהיה כלוא בבבל כשלשים וחמש שנה. אויל־מרודך קרבהו ונתן לו התמנות של כבוד בחצר המלכות. אין לדעת, עד כמה היתה מגיעה נטיתו הטובה של אויל־מרודך ליהודים אילו האריך ימים על כסאו. לאחר שתי שנות מלכות הוריד אותו גיסו נרגל־ש־אצר מכסאו ומלך תחתיו. לאחר א־בע שנים ישב בנו הקטן של נרגל־שראצר על כסאו, ולא עברו ימים מועטים עד שנהרג בידי שרי בבל, שהמליכו אחד מהם ונבונד שמו (555). המלך החדש רפה־אונים היה ולא עצר כח למשול במדינה אדירה כבבל. את כל מעיניו שם לריבוי מספר הבנינים הנאים בעיר ובמדינה ולהקמת מקדשים עתיקים לקדמותם. בימיו שוב נתרופף שווי־המשקל המדיני בקדמת אסיא. על בבל עלה נחשול מערבות אירָן — היל פרס.

באמצע המאה הששית נלחם מלך פרס הצעיר כורש, שהיה כפוף לאסטיאג מלך מדי, יורשו של קיאכסר, באדוניו ונצחו. לאחר שלכד כורש את אחמתא (אקבטנא) בירת מדי, הכריז עצמו למלך פרס ומדי (550). בדרך נצחונו נתקרב לגבולות מלכות לוד באסיא הקטנה, שאליה שאפו לשוא מלכי מדי

הקודמים. כריזוס מלך לוד נבהל ומהר לכרות ברית עם מצרים ועם היונים בלקידימון, ואף נבונד מלך בבל נתחבר לברית־מגן זו. אולם כריזוס לא המתין לבוא בעלי־בריתו ונחפז לצאת לקראת חיל פרס. כורש הכה את צבא לוד מכה רבה, סגר את כריזוס בעיר־מולדתו סרדס, שכבשה לאחר זמן מועט, וסיפח למלכותו את כל אסיא הקטנה של יון עד ים אֶגיאה (546). אחר כך התחיל כורש מתכונן למלחמה על בבל. וכשהציפו נייסות הפרסיים את גלילות בבל הוברר, כי הממלכה האדירה שנתרופפה לא תחזיק מעמד בפני הכובשים הפרסיים.

הבשורות ע״ד נצחונותיו של כורש וזעזעו את כל קדמת אסיא. רושם עז ביותר עשו הבשורות הללו על גולי יהודה שבבבל. לאחר שנות גלות מרובות, כשכבר פסקו הגולים לקוות לשחרור, נפתח להם פתאום פתח תקוה. השמועה ע״ד טוב־לבו של כורש, רוב חסדו לעמים הנכבשים וסבלנותו לדתיהם, הרבתה את ההתעוררות של שמחה. הגולים קוו, כי לאחר כבוש בבל יסיר מהם כורש את העונש הנורא שהטיל עליהם נבוכדנאצר ויתיר להם לשוב לארצם ליהודה, שתהפך ממדינה בבלית למדינה פרסית.

§ 69. נביא התחיה (ישעיה השני).

הד קול תקוות התחיה נשמע במשאותיו של נביא פלאי אחד, שדברי נבואותיו — גולת הכותרת של רוח הנבואה — נכללים בחלק שני של ספר ישעיה (מפרק מ׳ ואילך).—ולפיכך נהגו בספרות המדעית לכַנות את הנביא הגדול הזה בשם ישעיה השני[1].

נביא זה, שישב בתוך גולי בבל, שאף בכל נפשו לתחית האומה. בעוד שבמשאות יחזקאל נשקף ליל־הגלות הארוך עם חלומותיו העכורים, מבהיק בדברי

[1] עצם התוכן של כמה פרקים מעיד, כי הנבואות שבס׳ ישעיה מפרק מ׳ ואילך לא נאמרו ע״י הנביא ישעיה שבימי חזקיה וסנחריב, אלא ע״י נביא מאוחר בימי כורש. קצת ממבקרי המקרא מחלקים גם חלק שני מספר ישעיה לשתי קבוצות את הפרקים מ׳-נ״ה, המבשרים את התחיה, הם מיחסים לישעיה השני הבבלי, ואת י״א הפרקים האחרונים (נ״ו-ס״ו), שבהם מדובר על יכורי העם, הם מיחסים לנביא מאוחר („ישעיה השלישי״), שחי ביהודה סמוך לעלית עזרא. ויש מפוררים את שתי הקבוצות לקטעים קטנים, המיוחסים לנביאים שונים („עבד יהוה״ ועוד). אין כאן צורך להכנס להשערות פורחות אלו, שהרי שינוי התוכן בנבואותיו של ישעיה השני ניתן להתפרש בשינוי מקום: מתחלה פעל הנביא בבבל ואח״כ ביהודה, בעשרות השנים הראשונות של יסוד המעלה, בשעה ששאיפת התחיה לא נתקיימה אלא במקצת. לנבואותיו של ישעיה השני או בן דורו יש להוסיף עוד בס׳ ישעיה את הפרקים י״ג וי״ד, שבהם מתוארת מפלת בבל בבהירות יתירה ונזכרה שם מָדַי (י״ג י״ז; הנביאים מחליפים את מדי בפרס ולהיפך). וכן גם פרק ל״ה („ופדויי יהוה ישובון ובאו ציון ברנה״ וגו׳).

ישעיה השני גומר השיר העולה ונשמע קול מבשר חרות וחיים חדשים. הנביא שומע קול אלהים הפונה אל מנחמי עם יהודה: „נחמו, נחמו עמי! דברו על לב ירושלים וקראו אליה, כי מלאה צבאה, כי נרצה עונה... קול קורא: במדבר פנו דרך יהוה, ישרו בערבה מסלה לאלהינו" (מ׳, א׳ ואילך). „צאו מבבל, ברחו מכשדים, בקול רנה הגידו, השמיעו זאת, הוציאוה עד קצה הארץ, אמרו: גאל יהוה עבדו יעקב" (מח, כ). עושה רצונו של אלהים במהפכה זו הוא כורש מלך פרס: „כה אמר יהוה למשיחו לכורש: אשר החזקתי בימינו לרד לפניו גוים, לפתח לפניו דלתים ושערים לא יסגרו... למען עבדי יעקב ובחירי ישראל. אנכי עשיתי ארץ ואדם עליה בראתי, אני ידי נטו שמים וכל צבאם צויתי. אנכי העירותהו (את כורש) בצדק וכל דרכיו אישר, הוא יבנה עירי וגלותי ישלח" (פרק מ״ה).

בכל נבואתו של ישעיה השני הולכת ומשתלשלת סברא הגיונית זו של תקוותה: עם יהודה רצה את עונו בגלות ובן חורין הוא עכשיו. המתווך במעשה השחרור הוא כורש. רבים הקפידו על הדבר, שתעודה קדושה זו הושמה לא על יהודי אלא על נכרי. והנביא מסביר, כי אלהים בחר בכוונה לשם גאולת עמו מלך נכרי שלא ידעהו ועושה רצונו שלא מדעת. ובחר דוקא בכובש גדול העתיד לשנות גורל הגוים. העולם המשתומם יראה, כי אותו האל עצמו שמסר ממלכות אדירות בידי כורש עשה אותו כלי־יוצר לתחית האומה היהודית הקטנה; כי בבל הגאה נפלה כדי שישוחררו גולי יהודה. מכאן יראו הכל בחוש, כי אלהי היהודים הוא גם החותך גורלם של שאר העמים. וכל כך למה? מפני שאלהי היהודים אינו מעשה ידי אדם כאלילים אלא יוצר שמים וארץ הוא, מושל העולם והבריות, המושג רק ליהודי מגלה: „ואל מי תדמיון אל ומה דמות תערכו לו? (הצלם אל) הפסל נסך חרש וצורף בזהב ירקענו? הלא תדעו

[1] הקבלה לדברי ישעיה השני יש למצוא בכתובת בבלית מארכי החוק, המכונה „אנפתותה של כורש", ובה כוהני בבל מהללים את כורש בבטוים רמים ומחשבים אותו לבחיר האל מרדוך: „האדון מרדוך בשמחה (על בבל), צוה כה וכה ונקם מושל צדיק כלבבו... את כורש מלך אנשן קרא בשמו למען ישמש בכל העולם. את כל הגוים הכניע תחת רגליו, את שומרי הראש (הקשרים) לקח תחת השמדו בצדק ובברית, מרדוך האל הגדול התקיף בשמחה על מעשי הטובים ולבו הישר וצוה עליו ללכת לעירו לבבל ולכה אתו כרע וכשמחה... בלי מלחמה נתן לו לבוא לבבל והציל את עירו מלחץ. את המלך נבונאיד אשר לא כבד את מרדוך נתן בידי כורש". ההבדל בין מחשבתם הבבלי ובין הנבואה היהודית הוא, שבראשון מובעת (לאחר כבוש בבל) תודה לכורש שרם על הגדר הבלתות ונגמת חשי למקדשיהם, ואלו בנבואתו של היהודי אין כורש אלא כלי לעשות המהפכה ההיסטורית העבורית בעולם. מתוך השוואת שתי התעודות הללו אפשר לומר, כי היהודי מצרי בכוונה לעומת ההשקפה האלילית הבבלית־המקומית של כוהני בבל את אחדות האל המסורה של נביאי יהודה. בכל אופן, בנבואתו של ישעיה השני מורגש פולמוס מפורש כלפי האלילות בבבל והמבליות כבתרם (ר׳ להלן).

הלא תשמעו הלא הוגד מראש לכם? הלא הבינותם מוסדות הארץ? היושב על חוג הארץ ויושביה כחגבים, הנוטה כדוק שמים וימתחם כאהל לשבת... שאו מרום עיניכם וראו: מי ברא אלה, המוציא במספר צבאם, לכולם בשם יקרא?" (מ', י"ח ואילך); — "כרע בל, קרס נבו... למי תדמיוני ותשוו? הזלים זהב מכיס וכסף בקנה ישקולו, ישכרו צורף ויעשהו אל, יסגדו אף ישתחוו?" (מ"ו, ח' ואילך).

כך נתלכדו רעיון בורא העולם, החותך גורל האנושיות, ומושג יהוה אלהי ישראל לרעיון אחד של אלהי העולם כולו. האל הלאומי של היהודים נעשה לאל יחיד ומיוחד בעולם. בזה נקבע תפקידו של עם ישראל בעולם: עם אלהים הוא, מתווך בין אלהים ובין גויי הארץ. "עבד יהוה" — תואר שנור הוא לישראל בפי הנביא. על עם זה, המיועד להגשים את האמת העליונה ואת הצדק המוחלט, מוטל לסבול יסורים ועלבונות ולהיות מורדף מכל הגויים, אבל סוף הכבוד לבוא: עתיד הוא להיות ל"אור גויים". נושא דגל האמת בשביל כל האנושיות כולה, עם־אלהים לגבי העמים הוא כנביא אלהים לישראל. ויש שהנביא האיש והנביא הקיבוצי נעשים חטיבה אחת: "שמעו גויים אלי והקשיבו לאומים מרחוק! יהוה מבטן קראני... ויאמר לי: עבדי אתה, ישראל, אשר בך אתפאר... ועתה אמר יהוה: ... נקל מהיותך לי עבד להקים את שבטי יעקב... ונתתיך לאור גויים, להיות ישועתי עד קצה הארץ! כה אמר יהוה, גואל ישראל, לבזה־נפש, למתעב גוי, לעבד מושלים: מלכים יראו וקמו, שרים וישתחוו, למען יהוה אשר נאמן, קדוש ישראל ויבחרך" (מ"ט, א'—ז').

בדברים הללו הותוה המעבר לרעיון עם התעודה, "עבד יהוה" הנענה, שקנה את אמתו ביסורים ועתיד לסבול יסורים בשעה שיבשר את האמת לאחרים. עם ישראל נתיסר בכמה פורעניות כדי שיכפר גם על חטאי עמים אחרים — וזהי כוונת הפרק נ"ג בספר ישעיה, שנעשה לאחר כמה מאות שנה ליסוד תורת הנצרות בדבר בן האלהים הגואל ביסוריו את כל החוטאים. הנצרות יכלה לגלות בפרק זה פנים שלא כהלכה מפני שבו העם, המשיח הקבוצי, מתואר בצורת משיח אישי, הוא הנביא. זהו הגשר בין הלאומיות והאוניברסליות. ישראל אומה בפני עצמה היא ויחד עם זה היא עובדת לתועלת האנושיות כולה אין אומה זו מסתירה בצרות־עין את אוצרותיה הרוחניים אלא מחלקת היא לכל הנצרכים, כי זהו תפקידה. גלות בבל בית־תלמוד היה לעם־התעודה, שהוטל עליו להתנגות הרבה ולהפגש עם גויים רבים כדי שימלא את יעודו כראוי.

אולם הנביא אינו מסתפק במשאת נפש זו של אומה רוחנית. לבו נמשך לתחיה מדינית של יהודה בעתיד הסמוך. האומה שנצרפה ע"י יסורים ראויה לשוב לארצה ולהראות שם לעולם דוגמא של עוז רוחני במדינה חפשית למופת.

הנביא מבטיח לאומה המשוחררת לא תוקף צבאי ולא שלטון בעמים אחרים באמצעות חרב ואונס, אלא כבוש המוחות והלבבות ע"י הרבצת תורת האמת והצדק. בחלומותיו של ישעיה השני ע"ד יהודה המחודשת אין בנין בית המקדש תופס אותו המקום החשוב שבחזון יחזקאל. ואדרבה — שולל הוא בכל תוקף את החסידות החיצונית שאין עמה השתלמות מוסרית (פרק נ"ח). כמו כן מוזרים לנביא הסמלים המעורפלים. במשאות ישעיה השני שולט רוח אורה ושמחה ובהם מצלצלת קריאה מעוררת לפעולה חיה: „עורי עורי, לבשי עוזך ציון; לבשי בגדי תפארתך ירושלים עיר הקודש, כי לא יוסיף יבוא בך עוד ערל וטמא. התנערי מעפר, קומי שבי ירושלים"... „ותאמר ציון: עזבני יהוה ואדני שכחני. התשכח אשה עולה, מרחם בן בטנה? גם אלה תשכחנה ואנכי לא אשכחך. מהרו בניך, מהרסיך ומחריביך ממך יצאו. שאי סביב עיניך וראי, כולם נקבצו באו לך"... (פרקים נ"ב ומ"ט).

§ 70. מפלת בבל ושיבת ציון.

תקוותיהם של היהודים, שנתעוררו למשמע הבשורות ע"ד נצחונותיו של כורש, נתקיימו במהרה. אמנם לא בצורה המופרזת שלבשו בדמיונו הנלהב של הנביא. שנים אחדות אחרי מסע־המלחמה באסיא הקטנה הגיע כורש עם חילו עד לעיר בבל, לאחר שלכד תחלה גלילות בבליים אחדים. בשנת 539 ערכו הפרסיים והבבליים מלחמה סמוך לסיפר. עיר גדולה זו נכנעה לפני הפרסיים. נבונד השאנן מלך בבל לא נלחם כראוי באויבו. ומקצת יושבי בבל, כנראה, התקוממו על מלכם הרפה וקבלו את המנצח הפרסי בחבה. הפרסיים נכנסו לבבל בלי קרב, ואונבר בראשם. נבונד הורד מכסאו. לא עברו ימים מועטים וכורש בעצמו בא לעיר בבל, בחודש מ־חשון. מיד הכריז את בבל לאחת מערי־הבירה ומינה בה נציב. כורש נטה חסד למשועבדיו וגם הלק כבוד לאלהיהם הלאומיים.

אלו הן המסקנות ההיסטוריות מספורי מפלת בבל, שנמצאו בזכרונות הבבליים[1]. בדרך כלל דומים הם לספורו המאוחר של בירוסוס הכומר הכשדי.

---

[1] זוהי תמצית ספר הזכרונות הבבלי: „בחודש תמוז ערך כורש על יד אופים על שפת נהר, זלולת קרב עם חיל ארד ונצח את יושבי ארד. בארבעה עשר לחודש נלכדה סיפר בלי קרב. בששה עשר (בתשרי ?) בא אונבר, נציב גותיא, וחילו בלי קרב לעיר בבל. מפני רשלנותו נפל נבונד בבבל בשבי... בשלישי למרחשוון בא כורש לעיר בבל. לעיר ניתנה הנחה. כורש הכריז שלום לכל בבל. אונבר נעשה לנציב. מחודש כסלו ועד אדר שבו האלים, שנבונד הביאם לעריהם. בליל יום אחד עשר למ־חשוון הלך אונבר והמית את בן המלך. מיום עשרים ושבעה באדר ועד שלישי בניסן היה אבל בארד".

בצורה אחרת מספרים מאורע זה המקורות היוניים (הירודוט ועוד). לפי דבריהם, יצאו הבבליים לקראת כורש בנשק. לאחר שנוצחו בקְרָבות הראשונים סגרו על עצמם בעיר־המלוכה וקוו, שהאויב לא יכבוש עיר זו. הבצורה למשנה. כורש צר על עיר בבל ימים רבים לשוא, עד שמצא תחבולה ללכוד את העיר: העתיק את מימי נהר פרת, העובר דרך העיר, לאגם גדול שחפר מחוץ לעיר. ופעם אחת, בשעה שהבבליים חגגו את חגם לבטח, נתחמקו הפרסיים וירדו בערוץ היבש של הפרת ונכנסו העירה ולכדוה.

ספור דומה לזה נשתמר במסורות היהודיות המאוחרות, המסופרות בספר דניאל. כאן נתחלפו גם הזמנים וגם שמות האנשים. מלך בבל האחרון, שהורד מכסאו ע״י הפרסיים, מכונה כאן בלשאצר. מלך זה עשה פעם משתה גדול לשריו וצוה להביא אל היכלו את הכלים שהוציא נבוכדנאצר בשעתו מבית המקדש שבירושלים. בלילה ההוא, בשעה שהמלך וקרואיו שתו יין מכלי המקדש, נראתה על קיר הארמון שבו נערך המשתה פס־יד פלאית וכתבה שם מלים משונות. המלך נבהל וקרא לאשפיו שיקראו את הכתובת, אבל האשפים לא הבינוה. אז נקרא החכם היהודי דניאל, והוא קרא מיד את הכתובת ואמר: „כאן כתובות המלים הללו: מנא, מנא, תקל ופרסין — זאת אומרת: נמנה, נשקל ונחלק. נמנו ימי מלכותך, נשקלו במאזנים מעשיך הרעים, ומלכותך נחלקה בין המדיים והפרסיים". ונבואה זו נתקיימה: בו בלילה נהרג בלשאצר מלך כשדים, וממשלתו עברה ל„דריוש המדי". בספור פיוטי זה משתקפת ההכרה העממית, כי מפלת בבל התקיפה עונש מן השמים היה על חורבן ירושלים וחילול המקדש. אבל יש כאן גם גרעין היסטורי: בלשאצר היה באמת בנו וסגנו של נבונד, ובספר הזכרון הבבלי המובא למעלה נאמר, כי בן מלך־בבל האחרון נהרג ע״י אוגבר הנציב הפרסי, בליל י״א מרחשוון, זאת אומרת שבוע לאחר שנכנס כורש לעיר בבל.

גולי יהודה שישבו בבבל קבלו בשמחה רבה את מלך פרס הגדול, שראו בו את גואלם מגלותם. עוד לפני זה הגיעו, כנראה, לכורש שמועות ע״ד התקוות שהיהודים שמים בו וכי הנביאים היהודיים חושבים אותו למשיח אלהים. כורש, שהיה מלך־חסד וסבלן כלפי דתות אחרות, העריך כראוי את חבתה של האומה המדוכאה, שצפתה לגאולה על ידיו (ואולי גם בקשה זאת ממנו ע״י שליחיה). חוץ מזה נוח היה בבחינה המדינית לכורש, שנעשה עם כבוש בבל גם לאדוני יהודה הכפופה לבבל, לשלוח לארצם את כל הגולים כדי שיקוממו את יהודה החריבה ויעשוה למדינה פרסית. יהודה, הנושבת עם אסיר־תודה לפרס והיושבת בדרך בין פרס למצרים, יכולה היתה לשמש לכורש למעוז בפני מלכי מצרים,

שהתכונן לעלות עליהם למלחמה. כל הטעמים הללו עוררו את הכובש הפרסי למלאות את רצונם של גולי יהודה. לא עברו ימים מועטים לאחר כבוש בבל וכורש נתן ליהודים את הרשיון לשוב לארצם, לקומם את ירושלים ואת בית המקדש (358). לפי המסופר במקרא העביר כורש „קול בכל מלכותו וגם במכתב לאמר: כה אמר כורש מלך פרס: כל ממלכות הארץ נתן לי יהוה אלהי השמים והוא פקד עלי לבנות לו בית בירושלים אשר ביהודה, מי בכם מכל עמו יהי אלהיו עמו ויעל לירושלים אשר ביהודה ויבן את בית אלהי ישראל, הוא האלהים אשר בירושלים" (עזרא א', א'—ג'; דה"ב, ל"ו, כ"ב—כ"ג)[1]. לנשיא הראשון ביהודה מינה מלך פרס את ששבצר („הנשיא ליהודה").

אמנם בזמן הראשון לא יכלו כל גולי יהודה להשתמש בכתב־השחרור. לא קל היה לאוכלוסין שקבעו דירתם בבבל במשך חמשים־ששים שנה לעזוב יום אחד את מקומות מושבותיהם, בתיהם, שדותיהם ופרדסיהם ולצאת לארץ יהודה הרחוקה. כמה מהם חששו, שמא לא ימצאו בארץ־מולדתם החרבה את השלוה ההומרית שהגיעו אליה בארץ גלותם. אף על פי כן נתלקטו מתחלה כחמשים אלף איש שבקשו לשוב לארץ יהודה[2], בתוכם כמה כהנים ובני משפחות־כהונה. אבל היו גם רבים שלא יכלו להוכיח את יחשם ו„אם מישראל הם" (ודאי מבני בניהם של גולי שומרון, שזה כבר נתק כל קשר בינם ובין א"צם ועתה דבקו בשבי ציון). בראש השבים עמד זרובבל בן שאלתיאל, בן בנו של יהויכין מלך יהודה שמת בבבל, והכהן ישוע בן

[1] בס' עזרא (ו', ג'-ה') מסופר כי באחמתא, עיר־מולדתו של כורש, נמצאה פקודת כורש ובה נאמר בתוך שאר הדברים (ארמית): „בית אלהים בירושלים יבנה... ההוצאה תנתן מבית המלך... כלי בית אלהים כסף וזהב, אשר הוציא נבוכדנאצר מן ההיכל בירושלים והביא לבבל, ישבו ויותנו להיכל אשר בירושלים למקומם". כבוד רב זה, שחלק כורש לדת היהודית, אינו מופרז, שהרי גם מקורות אחרים מעידים על הכבוד שחלק כורש לפולחן הבבלי. באצטונית של כורש, הנזכרת למעלה, מובא כרוז של כורש לאחר כבוש בבל ושם נאמר על מרדוך מה שנאמר במקורותינו על יהוה: „כאשר באתי לבבל וישבתי בבית המלך בששון ובשמחה המה מרדוך, האל הגדול, אלי את לבב יושבי בבל, כי בכל יום חשבתי בדבר כבודו". וכורש מוסיף, שדאג לצרכי בבל ומקדשיה; השיב על כנם את אלהי שומיר וארד, והוא מסיים: „כל האלים אשר השבותי לעריהם יתפללו נא יום יום לבל ולנבו לאורך ימי". כומרי בבל וסופרי יהודה מיחסים איפוא לכורש פה אחד כיבוד אלהי העמים הנכבשים. ואעפ"י שכל הכרוזים הללו שבנוסחא שלפנינו נתחברו לאחר זמן, יש לומר, כי באמת נטה כורש (כאלכסנדר מוקדון והכובשים הרומיים בשעתם) להודאה מדינית בפולחן המדינות השונות שבממלכתו הגדולה.

[2] עפ"י כתבי היחש שבס' עזרא (פרק ב') היה מספר העולים הראשונים 42,360 בני־חורין, 7337 עבדים ושפחות ומאתים משוררים. ודאי לא שבו כל הקהל הזה בבת אחת אלא קמעא קמעא.

יוצדק, בן בנו של שריה הכהן הגדול, שהומת בפקודת נבוכדנאצר (§ 63). שני המנהיגים הללו — באי־כח שתי שושילתות, של מלכות ושל כהונה — קבלו מִמלך פרס יפוי־כוח מסוים[1]. כורש צוה להשיב לגולי יהודה את כלי הקודש שנגזלו בשעתם ע"י נבוכדנאצר. וכנראה מן הפקודה הנ"ל ניתן גם מאוצר המלכות סכום המנן לבנין הבית. היהודים שנשארו בבבל העניקו את אחיהם השבים לציון בכסף, בבהמת־משא ובמזונות.

באביב שנת 537 יצא קהל גדול של גולי יהודה מבבל לארצם, שכל־כך התגעגעו אליה שני דורות של גולים. הגאולה שבאה בהיסח הדעת נדמתה להם כפלא או כחלום. מזמור מאוחר בתהלים (קכ"ו) מתאר את השמחה הרבה „בשוב יהוה את שיבת ציון".

[1] היחס שבין ששבצר, נשיא או פחה ליהודה, שנתמנה ע"י כורש, ובין זרובבל, הנקרא אף הוא „פחת יהודה", עדיין לא הוברר. רווחת היא הדעה, כי ששבצר אינו אלא השם הפרסי של זרובבל ונמצא שמיד בתחלת הגאולה נתמנה למושל יהודה בן מלכות־בית־דוד. ויש סבורים, כי זרובבל, משל אחרי ששבצר, שהיה שר יהודי או פרסי, והוא הנציב הראשון בשנות העליה הראשונה (עי' עזרא א', ח', י"א; ה', י"ד, ט"ז). השערה אחרת, כי ששבצר היה אחד מבני יהויכין מלך יהודה והיה איפוא דודו של זרובבל (Eduard Meyer, Enstehung des Judentums, 1896), אין לה על מה שתסמוך.

פרק שני.

עליה ראשונה; זרובבל וישוע בן יוצדק

§ 71. מצב יהודה בימי כורש וקמביז (537 521).

בשנה שעולי בבל הראשונים שבו ליהודה היה מצב הארץ ברע מאד. המרכז – ירושלים והסביבה – כמעט ריק היה מאדם, ועדיין היו ניכרים בו סימני החורבן שבימי נבוכדנאצר. בערי השדה היו מפוזרים אכרים יהודים דלים, שהכובש הבבלי הניחם שם. אבל הם לא תפסו את כל השטח של יהודה. בחלק גדול של הקרקע החזיקו העממים הסמוכים, שהשתמשו בחולשתם של יושבי הארץ. האדומים, שהיו לפנים כפופים לעם יהודה, לכדו את הנגבי הסמוך לגבולם ושאפו לרשת עוד. במערב ישבו האשדודים, יוצאי החוף הפלשתי של הים. העמונים, שישבו במזרח מעבר הירדן, נכנסו, כנראה, חבורות חבורות ליהודה ונושבו שם[1]. בצפון, בארץ מלכות יהודה, ישב עם השומרונים, והם תערובת של שארית הישוב הישראלי הישן והמון הנכרים שהובאו לשם מאשור (§ 45). משפים מעורב כזה היתה גם דת השומרונים: עובדים היו עבודת יהוה הישנה והעממית, שנהגת היתה בשומרון לפנים, בתוספת מנהגים אליליים. גם על־פי גזעם וגם על־פי דתם היו השומרונים עברים למחצה. יסודות גזעיים ודתיים זרים נתערבו גם בתוך היהודים עצמם. בחמשים שנות גלות בבל, בשעה שא״י עזובה היתה לנכרי, בכמה משפחות יהודיות נמצאו נשים נכריות; הלשון העברית נדחקה ע״י לשונות האשדודים ושאר העממים.

במצב כזה היה על הגולים ששבו להעיר את שארית כוחם כדי להקים בא״י את הסדר הצבורי שהפריע. מצד אחד היה עליהם לנשל את הנכריים מאדמת היהודים שהחזיקו בה ומצד שני – לשוב ולבנות את חורבות ירושלים וסביבותיה. בזמן הראשון לא יכלו למלאות תפקיד קשה זה בלי סיוע הממשלה,

---

1 אחרי חרבן ירושלים, כשנרצח גדליה בן אחיקם, היתה יד בעלים מלך עמון באמצע, מהיותו בעל בריתו של ישמעאל בן נתניה (§ 64).

אולם מושלי פרס, שהיו טרודים בבנין הממלכה החדשה, לא הפנו תשומת־לב מרובה למדינת ארץ־ישראל. אין לדעת, במה סייעו לתקומת יהודה. לפי המסופר במקרא במקום אחד השתתף במעשה זה „ששבצר הנשיא ליהודה", שנתמנה ע"י כורש, ובמקום אחר במקרא מיוחס מעשה זה למנהיגי גולי בבל השבים — לזרובבל בן שאלתיאל מזרע מלכות בית דוד ולישוע בן יוצדק הכהן.

שבי ציון הראשונים נושבו בירושלים וסביבותיה והיו לחטיבה ישובית אחת. אחת מדאגותיהם הראשונות של השבים היתה התחדשות עבודת הקודש בירושלים. הרגש הדתי דרש התחדשות זו בכל תוקף, שהרי גאולת העם כרוכה היתה בשיבת יהוה לעיר־קדשו ולבית־זבולו. כשהגיע תשרי, ירח חג האסיף, בא לירושלים עם רב מן הסביבה. במקום ששם עמד לפנים המזבח בבית המקדש נבנה בין ההורבות מזבח הדש ומיד נתחדש מנהג הבאת הקרבנות שבטל מימי חורבן ירושלים.

אחרי ימי החג התחילו ההכנות לבנין מקדש חדש ליהוה בירושלים במקום שם עמד המקדש הראשון. נעשה חוזה עם הצידונים והצורים, שהתחייבו להספיק, במחיר כסף ושוה כסף, עצי ארזים מן הלבנון לחוף יפו; נשכרו פועלים להציבת אבנים וסיתותן. כשנגמרו ההכנות הללו נגשו להנחת יסוד למקדש מעט. הדבר היה בחודש אייר, כעבור שנה לבוא השבים. זקני העדות השונות באו לירושלים לכבוד המאורע. שוב הופיעו הכהנים בבגדי שרד כמקדם, הלויים זמרו שירי תודה וננגנו ומסביב נשמע קול העם בִּרֶעָה. בתוך ההמון השמח עמדו זקנים, שראו את הבית הראשון, בנין שלמה, בהדרו ובכו למראה בית־יהוה החדש והקטן. וקול בכי הזקנים נתערבב בקול תרועת העם (שנת 536 לערך).

אולם מלאכת הבנין הופרעה מפני נכלי „צרי יהודה ובנימין". הצרים הללו היו העממים שתפסו הלק מאדמת יהודה ולא רצו, שיתהוה בירושלים מ־כז חדש לעם יהודה. גם השומרונים, אחים־רחוקים של בני יהודה, נהפכו להם לאויבים. בשעה שהתחילו זרובבל וזקני יהודה לבנות את בית המקדש באו שליחים מאת השומרונים ובקשו מהם: „נבנה עמכם כי ככם נדרוש לאלהיכם". אין לדעת, אם באה הצעה זו של השומרונים מתוך רצונם להתדבק בעדת ירושלים בבהינה הדתית או שקוו לתועלת מדינית ע"י כריתת ברית עם יהודה. בכל אופן דחו זרובבל והזקנים את הצעת השומרונים, כנראה חששו לטהרת הגזע והדת ע"י תערובת ישראלים־למחצה. השומרונים התרעמו על דחיה זו והתחילו רודפים את עדת ירושלים ומפריעים כל מעשיה בין בגלוי בין בתחבולות ערמה. מסיתים היו גם את הפקידים הפרסיים כנגד היהודים, וכשפנו הללו בקובלנות אל הממשלה הפרסית העליונה השתדלו השומרונים בשוחד ובנכלים

שונים לבטל עצת היהודים. מפני השטנות הללו פסקה מלאכת הבנין ולא נתחדשה במשך שש עשרה שנה[1].

בימים ההם אירעו ליהודה כמה פורעניות. כורש מת ואת כסאו ירש קמביז בנו (529—522). מיד כשעלה על כסא מלכותו שלח חיל צבא ללכוד את מצרים וכוש. הקרבות המכריעים נערכו בפילוסין (Pelusium), סמוך לגבול פלשתים ויהודה. יהודה היתה משובשת בנייסות הפרסיים ונתנכתה בכל הפגעים הכרוכים בדבר. העממים הסמוכים השתמשו בשעת־הירום זו ועלו על יהודה לשהתה. ממשלת פרס לא שמה לב לנעשה ביהודה מפני טרדותיה המרובות במעשה הרב של הפיכת מצרים למדינה פרסית. כשמת קמביז, בדרכו ממצרים המנוצחת, בסוריא, כבר היה כסא המלכות הפרסי תפוס בידי נאומתה המולך מעצמו (כרדיוס השקר, סמרדים) והסדר הממלכתי נתרופף. פרצו מרידות בבבל ובמדי. לרפיונה המדיני של יהודה נוספו פגעים כלכליים. כמה שנים רצופות היתה בצורת בארץ, שבאה במקצת מתוך העזובה של הקרקע ומתוך שהמתישבים החדשים לא נסתגלו עדיין לעבודת האדמה בארץ. המסחר לא התפתח כראוי מפני שהדרכים היו בחזקת סכנה. ירושלים הלכה ונבנתה קימעא קימעא ויושביה היו מועטים. רוח רעה שרתה על העם. ואֵבל הגלות עוד לא פג. ימי הצום שנקבעו בבבל לאחר חורבן ירושלים (§ 66) לא בטלו.

§ 72. המקדש החדש. הנביאים חגי וזכריה (520—516).

ימים טובים מאלה הגיעו ליהודה בימי מלכות דריוש הראשון (521—485), מבית האכֶמֶּנִידים. דריוש, שמ־ך בכפה מאירן ועד לוב, „מהודו ועד כוש", השקיט את כל המדינות המנ־צחות וטפל בסידורן הפנימי על יסוד שלטון עצמי בהשנחת שרי־המדינות הפרסיים. יהודה, שהיתה נאמנה ליורשי כורש

[1] סדר זה של המאורעות נובע מתוך השואת הידיעות המסובכות שבס' עזרא (פ־קים ג' וד' ותחלת ה'), ויש עוררים על זה ומיחסים הנחת יסוד המקדש לשנת 520, היא השנה השניה למלכות דריוש, שבה נגשו מחדש למלאכת הבנין ברשפ:ת הנביאים חגי וזכריה (§ 72). דעת החוקרים הסבורים כך נסמכת על הַעובדא, שהנביאים קוראים בתחלת מלכות דריוש לבנין המקדש; אבל ראיה זו אינה מספקת. שהרי הנחת היסוד בשנת 536 לחוד והקריאה לבנין הבית כעבור ט"ז שנה לחוד. במשך השנים הללו היו הרבה מ־נעים לבנין המקדש: הדאגות לכלכלת הארץ החרבה, בנין בתים פרטיים בירושלים וכיוצא בזה. לאחר שהצרכים ההכרחיים מצאו סיפוקם נשמעו שוב קולות הדורשים בנין בית המקדש (עי' חגי א', ד'; עזרא ה', א, ואילך, וביחוד בפסוק ט"ז: „ומן אדין ועד כען מתבנא ולא שלים"). חלקו מתעודה פרסית שוילהויזן מטיל ספק באמתותה בלי שום יסוד).

בשעת דוחקם, קיותה לחסד מצד המלך החדש[1]. בשנים הראשונות למלכותו נתעוררה בירושלים שאיפה לחדש את מלאכת בנין המקדש, שבלעדיו לא יכלה עיר־הבירה להיות למרכז דתי וממילא גם מרכז לאומי למדינת יהודה. בשנת 520 קמו בירושלים שני נביאים חגי וזכריה, שהתחילו להטיף ליושבי ירושלים השכם והטף כי יתחילו במעשה הבנין. חגי הנביא הוכיח, כי דלות העם בסבת שנות הבצורת והמצב הצבורי הפרוע אינם מצדיקים את העובדא, שבית יהוה לא נבנה עדיין; אדרבא, המצב הרע מסובב ע״י שויון הנפש לעבודת הקודש. חגי פונה אל מנהיגי העם ועשיריו לאמר: „העם הזה אמרו לא עת בית יהוה להבנות — העת לכם לשבת בבתיכם ספונים והבית הזה חרב?... שימו לבבכם על דרכיכם. זרעתם הרבה והבא מעט, אכול ואין לשבעה, שתו ואין לשכרה, לבוש ואין לחום לו, והמשתכר משתכר אל צרור נקוב... יען מה? — יען ביתי אשר הוא חרב ואתם רצים איש לביתו. על כן עליכם כלאו שמים מטל והארץ כלתה יבולה, ואקרא חורב על הארץ ועל ההרים ועל התירוש ועל היצהר ועל אשר תוציא האדמה״.

הקול הקורא של הנביאים הביא לידי התעוררות. זרובבל, שנמנה בינתים לפחת יהודה, ועמו ישוע בן יוצדק הכהן וזקני העם, נגשו בזריזות למעשה הבנין של בית המקדש. המלאכה נתחדשה בשנה השניה למלכות דריוש ונמשכה כארבע שנים. כל הזמן הזה אמצו מנהיגי העם את כל כחותיהם כדי להביא לידי גמר את המעשה שהתחילו בו ולסלק את המכשולים, כי המכשולים לא תמו. פעם אחת, בשעת העבודה בבנין המקדש, בא לירושלים תַּתְּנַי, פחת עבר הנהר (סוריא), עם בני לויתו והתפלא למראה הבנין הנהדר של המקדש ההולך ונבנה. שאל את זקני יהודה, מי התיר להם לבנות בנין כזה והשיבו לו כי הרשיון ניתן לגולי בבל עוד בימי כורש וכבר הונח היסוד לבנין בימי ששבצר נציב כורש. תתני הודיע מיד את כל הדברים האלה לדריוש המלך. המלך צוה לבקש בגנזי הרשומות ולא עברו ימים מועטים ונמצא בעיר אחמתא שבמדי הצו של כורש להרשות בנין „בית אלהים״ בירושלים. ואז קבל תתני פקודה מדריוש — לא רק שלא יפריע את בנין המקדש אלא שיסייע לדבר מִכֶּסֶף המסים המתקבלים לגנזי המלכות במדינת סוריא.

---

[1] יש מן החוקרים (אדוארד מאיר ואחרים) הסבורים, להיפך, כי דוקא בשנים הראשונות למלכות דריוש, בשעה שהמרד בבבל ובמדינות אחרות עדיין לא הוכרע, קמה ביהודה תנועה מדינית. סימני תנועה כזו הם רואים בנבואות המשיחיות של חגי וזכריה על זרובבל. אולם לפי השערה זו אין העובדא עולה יפה, שממש בשנים ההן הרשה דריוש לבנות את בית המקדש בירושלים והניח אותו וזרובבל עצמו במשרת פחת יהודה (ע״י להלן בגוף הספר).

בנין המקדש נגמר בשנה הששית למלכות דריוש (516), ביום השלישי לחודש אדר, כעבור שבעים שנה מחורבן הבית הראשון ע״י הבבליים (לפיכך מונה המסורת שבעים שנה ל„גלות בבל"). ישוע בן יוצדק וזרובבל חנכו את המקדש ברוב פאר ובמהרה חגגו את הפסח כהלכתו במעמד קהל רב שבא לירושלים.

בעם יהודה הורגשה שוב התרוממות הרוח. הנביאים חגי וזכריה עודדו בנבואותיהם את בני ירושלים ועוררו בהם תקוה לעתיד שכולו טוב. חגי נבא, כי „גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון", אף־על־פי שאינו נהדר כבנין שלמה. חגי מכנה את זרובבל בחיר־אלהים ומרמז לו עתידות גדולות בעקבות מהפכות מדיניות (חגי ב', כ״א־כ״ג). בדברי הנביא זכריה אנו מוצאים רמזים משיחיים נשגבים מאלה[1]. משאותיו הם על־פי רוב חזונות פיוטיים העולים לפעמים על חזונות יחזקאל ביפי סמליהם[2]. בהם יש למצוא בבואה עמומה של המחלוקת שבין המפלגה החילונית של זרובבל והמפלגה הכהנית של ישוע בן יוצדק בדבר השאלה: אם תהא יהודה „מלכות" ומושל מבית דוד בראשה או מדינה ממדינות פרס וכהן גדול מבית צדוק בראשה. הנביא פוסח על שתי הסעפים: פעם הוא תולה גאולת האומה באישיותו של זרובבל (אם בשמו הנכון או בשם הסמלי „צמח", ע״י ב', ז׳־י״; ג', ח'; ו', י״ב), ופעם הוא מגן על ישוע הכהן הגדול, מסיר מעליו את „הבגדים הצואים" (רמז לעיונות), שם עטרה בראשו ומושיבהו בצד כסאו של זרובבל (ו', א׳־י״ב) ומוסיף: „ועצת שלום תהיה בין שניהם". לזרובבל המושל החילוני מצוה הנביא דבר יהוה שנעשה אחר־כך לאמרה לאומית לישראל: „לא בחיל ולא בכח כי אם ברוחי". גם לעם וגם למנהיגים יועץ זכריה שלא יבוזו ל„יום קטנות" (ד', י'), כי ראשית מצערה זו עלולה להביא להתעלות חדשה של יהודה. ואין הנביא מוותר גם על משאת נפשו של ישעיה השני, שהיהודים יהיו נר לגויים. „ונקראה ירושלים עיר האמת והר יהוה צבאות הר הקודש. עוד יבואו עמים ויושבי ערים רבות... לבקש את יהוה צבאות בירושלים. בימים ההמה יחזיקו עשרה אנשים מכל לשונות הגויים והחזיקו בכנף איש יהודי לאמר: „נלכה עמכם כי שמענו אלהים עמכם" (ד', ג', ג׳־ח', כ״־כ״ג).

כשנתעוררה בין הכהנים השאלה, אם לקיים את הצומות שנקבעו בימי גלות בבל לזכר החורבן, אמר זכריה כי יבוא יום והצומות יהיו לששון ולשמחה

[1] לזכריה עצמו, בן דורו של זרובבל, שייכים רק שמונת הפרקים הראשונים של ס' זכריה. שאר הפרקים (ט׳־י״ד) נאמרו, כנראה, ע״י נביא מאוחר (וע״י למטה פרק ה').

[2] ע״י למשל חזון הרוכב בין ההדסים (זכ' א', ח׳־י״ו)

ולמועדים טובים״ (ז׳, ב׳ ואילך; ח׳, י״ט). וכנביאים הקדומים אף הוא משיף לעם כי לא ההסידות החיצונית עיקר אלא מעשי טוב וצדק: „אלה הדברים אשר תעשו: דברו אמת איש את רעהו, אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם, ואיש את רעת רעהו אל תחשבו בלבבכם ושבועת שקר אל תאהבו, כי את כל אלה אשר שנאתי — נאם יהוה״ (ח׳, ט״ז־י״ז).

אולם לא הכל ראו ב„יום הקטנות״ פתח תקוה לעתידות גדולות. ואולי דוקא אותו הנביא הגדול, שהגה בגלות בבל את הרעיון הנעלה על תעודת ישראל להיות אור לגויים, שכח את רעיונו זה ביום הקטנות. הנביא הבבלי המכונה ישעיה השני (§ 69), שבישר בהשכבת הגלות את עלות השחר, דיבר בשפה רפה לאחר עשרים־שלשים שנה, בשעה שהמציאות העכורה באה במקום התקוה המזהירה. בנבואות האחרונות של ישעיה השני (הפרקים נ״ו — ס״ו של ס׳ ישעיה, אם נאמר שקצתם נאמרו בימי חגי וזכריה) משתקפים ימי־החול של החיים. נשמעות תוכחות לחנפים, שרצו להכניס אל המקדש הקטן את האלהים שהשמים כסאו (פרק ס״ו), ולעובדי הבמות (פ״ק ס״ה). שוב נשמעת הטענה הישנה על דבר החטאים החוצצים בין העם לאלהים ותלונה מרה לאלהים שאינו עושה ליוצאי בבל את הנפלאות שעשה בימי משה ויציאת מצרים (זהי לדעתנו כוונת הפסוקים ד׳— י״ט בפרק ס״ג). ורק לפעמים נשמע בין התלונות הללו קול תקוה ומתלקח ניצוץ של אמונה בתחיה הלאומית של יהודה (פרקים ס׳ — ס״ב).

תקומת המרכז הדתי בירושלים עוררה לזמן־מה את רוח העם. אבל התקוות המזהירות של הנביאים לא נתקיימו. ימי חירות ומנוחה לא הגיעו עדיין ליהודה. כמקודם היתה מדינה דלה וכפופה לנציבי פרס. זרובבל מזרע מלכות בית דוד לא זכה לכתר מלכות. לאחר בנין המקדש נעלם שמו ושוב אינו נזכר בספרי הזכרונות. לפי ספור אפוקריפי מאוחר שב לבבל ונשאר שם. יש משערים, כי זרובבל נתרחק מהשש הממשלה הפרסית, שמא ימלוך ביהודה. ויתכן, שנסתלק בסבת המהלוקת בין המפלגות, שאחת מהן בקשה מושל הילוני מבית דוד והשניה— כהן הראש מבית צדוק. נצחה המפלגה השניה בתוקף הדעות הדתיות ששררו בקהל כימים ההם. שלטון עדת ירושלים ניתן בידי ישוע בן יוצדק הכהן ולאחר מותו ירש יהויקים כנו את כסא הכהונה הגדולה.

יתר דברי ימי יהודה במלכות דריוש ובנו אחשורוש הראשון (485—465) לוטים בערפל. דוקא בתקופה זו, כשהתחילה פרס לתפוס מקום בראש דברי ימי עולם ע״י מלחמות פרס ויון המפורסמות, לא נזכר בתעודות ובזכרונות שום דבר על היהודים. חוט ההיסטוריה שנפסק מתהדש כעבור המשים שנה לאחר העליה הראשונה, בימי ארתחשסתא הראשון.

פרק שלישי.

עליה שניה: עזרא ונחמיה.

§ 73. ירידה חומרית ורוחנית. מלאכי, הנביא האחרון (לערך 500 — 450)

העליה הראשונה, של זרובבל וישוע, דמתה להריש ראשון של שדה עזוב, שעדיין אין בו משום קציר מובטח. התקומה המדינית של יהודה, שדור זרובבל קוה לה, לא נהיתה: הנשיא מבית דוד נעלם ולנציבי יהודה נתמנו שרים פרסיים. הארץ, הכפופה בבחינה המדינית, היתה חסרה גם שלטון פנימי מוצק, שהיה עלול להבנות במדה רחבה בתוך ממלכת פרס הנוטה לדצנטרליזציה. עדיין לא הוכשר הדור. בימים ההם לא היתה יהודה אלא עדה דתית קטנה, שחבר מיוחסים מושלים בה וכהן גדול בראשם. אחרי יהויקים בן ישוע ישב על כסאו אלישיב נכדו (בשנת 460 לערך), אדם מחוסר כשרון המעשה הנצרך לתקופת סידור ובנין. לחבר המושלים נלוו בני מרום עם הארץ העשירים. כבר הורגשו בצבור הנגודים הכלכליים: קומץ עשירים מצד זה והמון עניים מצד זה. העשירים השתמשו בקורבתם לשלטון ודכאו את דלת העם. בשנות בצורת מכרו האכרים לעשירים או נתנו להם במשכון את שדותיהם, כרמיהם, בתיהם ואפילו בניהם כדי לקבל בתורת מלוה ברבית לחם לאכול או כסף לתשלום מסים לאחשדרפן הפרסי. המסים קשים היו מנשוא. חוץ ממדת המלך חייב היה העם לשלם "לחם הפחה" לנציב. כובד המס הכפול — לגנזי המלכות הפרסית ולצרכי שלטון־הבית — העיק על דלת העם. ביחוד קשה היה לעם לתת את המעשר מן התבואה לטובת המקדש והכהנים. העדות היהודיות הדלות היו חיבות להספיק בהמות לקרבן תמיד ולזבחי החגים ולכלכל המון כהנים ולויים. לפיכך השתמטו רבים מלהביא מנחות־הנדבה ועל־ידי כך הורע מצב הכהונה והלויה.

בינתים קמה גם סכנה רוחנית. לתוך העדות היהודיות נכנסו יסודות נכרים. רבים מעובדי האלילים בני העממים, שנושבו ביהודה בימי החורבנה, דבקו כל כך ביהודים, עד שנתקרבו גם קרבת משפחה. נתרבו נשואי תערובת של נכרים ויהודים, וביחוד הרבו היהודים לשאת נשים מבנות העמונים והפלשתים — האשדודים.

יש כן היהודים שגירשו את נשיהם היהודיות כדי לשאת נשים נכריות. ונשואים עם השומרונים. העברים למחצה, לא נחשבו לפסולים כל כך. נשואי־תערובת כאלה, שהיו נהוגים בין בדלת העם בין במרום עם הארץ, העמידו בסכנה את טהרת הגזע והדת. עם יהודה עדיין לא נתחזק בתרבותו הלאומית עד כדי למזג יסודות זרים ולא יודע כי באו אל קרבו. בתקופה זו של בנין בית חייו זקוק היה להתבדלות לאומית, כדי שלא ישמע בתוך האומות ושלא תהפך היהדות לאחד הפולחנות הדתיים הרבים במזרח, שהיו מחוסרים ערך עולמי ולבסוף נמחו על ידי כבול ההיסטוריה.

כלפי סכנה זו התקוממו מיטב הכהות שבאומה. קמה מפלגה לאומית, שהציגה לה למטרה שמירת היהדות מפני ההתבוללות האורבת לה. בת־קול של המ־לוקת התרבותית בימים ההם הגיעה אלינו במשאות המועטים של נביא פלאי אחד, שהתנבא בין שנת 475—450 והיה ידוע בשם „מלאכי" (על פי הכתוב הראשון בספרו). מלאכי פותח את דבריו במליצה נאה (א׳, ו׳): „בן יכבד אב ועבד אדוניו, ואם אב אני איה כבודי, ואם אדונים אני איה מוראי?". הנביא מונה את אחיו על שהם מחללים מצות הקדושה, זאת אומרת טהרת הגזע והדת. „בגדה יהודה ותועבה נעשתה בישראל, כי חלל יהודה קודש יהוה אשר אהב ובעל בת אל נכרי" (ב׳, י״א). הנביא מתקומם כלפי נשואי תערובת וקובל על המגרשים את נשיהם כדי לשאת נכריות. כמו כן מוכיח מלאכי את הכהנים והלויים המזלזלים בכהונתם ובחובתם להורות את העם. בנגוד לנביאים הקדומים הוא מטיל על הכהונה תעודה עליונה ומכריעה בצבור ומאשים את הכהנים עצמם על שאין דבריהם נשמעים בעם. הלא כה דבריו אל הכהנים והלויים: שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו, כי מלאך יהוה צבאות הוא—ואתם סרתם מן הדרך, הכשלתם רבים בתורה, שחתם ברית הלוי, וגם אני נתתי אתכם נבזים ושפלים לכל העם" (ב׳, ז׳—ט׳). הנביא הביע את צורך השעה באדם גדול שיתקן את הבדות המשפחות: „הנני שולח מלאכי לפניך ופנה דרך לפני, ופתאום יבוא אל היכלו האדון אשר אתם מבקשים ומלאך הברית אשר אתם חפצים. ומי מכלכל את יום בואו, ומי העומד בהראותו? כי הוא כאש מצרף וכבורית מכבסים: וישב מצרף ומטהר כסף וטהר את בני לוי וזקק אותם כזהב וככסף... וקרבתי אליכם למשפט, והייתי עד ממהר במכשפים ובמנאפים ובנשבעים לשקר ובעושקי שכר שכיר אלמנה ויתום ומטי גרי" (מלאכי ג׳, א׳—ה׳).

לא עברו ימים מועטים ואותו מלאך אלהים בא ודתחיל „לטהר" את עם יהודה. אולם מלאך זה לא היה נביא. הנבואה הגיעה לקצה ומלאכי נחשב לאהרון הנביאים או לאחד האחרונים. המשטר הצבורי הרופף זקוק היה לאדם

שהוא גם נאה דורש וגם נאה מקיים. בעל דברים ואיש מעשה כאחד. דרוש היה עסקן צבורי רב־פעלים. מתקן בעל יד חזקה. ביהודה לא נמצא איש כזה. והוא בא לשם מן הישוב היהודי שבבבל. שבו נתקבץ בימי הגלות אוצר מלא של כחות רוחניים ועוז לאומי.

§ 74. עזרא וגירוש הנשים הנכריות (458 — 445).

עזרא בן שריה הכהן, שישב בבבל, נתפרסם שם כיודע ספר או „סופר"[1], בהיותו בקי בספרות היהדות שבכתב ושבעל־פה המשיך, כנראה, עבודת הקבוץ והעריכה של כתבי הקודש, שהתחילו בה תופשי התורה עוד בימי גלות בבל (§ 67). אולם לפניו היתה גם תכלית מעשית לפרסם בעם דעת התורה: „כי עזרא הכין לבבו לדרוש את תורת יהוה ולעשות וללמד בישראל חוק ומשפט". עזרא הבין, כי האומה היהודית לא תגיע לחזוק פנימי אלא אם כן כל חייה יהיו קבועים ומתנהגים על פי חוקה מסויימה שיסודה בתורה ובמסורת. וברוח זה פעל בקהלות בבל ופרס. כששמע על דבר המצב הירוד של עדת ירושלים, החליט ללכת לשם על מנת לעורר בעם את השאיפה לתקון עיקרי. כדי לפעול ביהודה בתוקף שלטון ולשנות את כל החיים הצבוריים והרוחניים ברוח „תורת משה" זקוק היה עזרא ליפוי כח מאת הממשלה הפרסית. ואמנם קבל מאת מלך פרס ארתחשסתא הראשון (465 - 424). בשנה השביעית למלכו, רשות למנות ביהודה פקידים ושופטים ולהורותם משפט ודבר־שלטון כחוקי עם היהודים. חוץ מזה הותר לו לקבץ במושבות היהודים שבבבל נדבות לטובת בית המקדש ולשאר צרכי ירושלים ויהודה וגם לקחת עמו את יהודי־בבל הרוצים להשתקע בארץ יהודה.

בספר עזרא (ז', י"א־כ"ו) נשתמרה תעודה זו: „פרשגן הנשתון אשר נתן המלך ארתחשסתא לעזרא הכהן הסופר". לשון התעודה היא ארמית, וזהו תרגומה העברי (בהשמטות מועטות): „ארתחשסתא מלך המלכים לעזרא הכהן סופר תורת אלהי השמים... ממני ניתן צו, כי כל המתנדב במלכותי מעם ישראל וכהניו ולוייו ללכת לירושלים עמך ילך. כי מטעם המלך ושבעת יועציו נשלחת לבקר את יהודה וירושלים לפי תורת אלהיך אשר בידיך ולהוביל כסף וזהב אשר התנדבו המלך ויועציו לאלהי ישראל השוכן בירושלים וכן גם כל כסף וזהב אשר תמצא בכל מדינת בבל אשר יתנדבו העם והכהנים לבית אלהיהם

[1] בבבל היה קיים בימים ההם מעמד מיוחד של יודעי ספר, שהיו משמשים בפקדש האלילים והיו מכונים „סַפִּירֵי" („סופרים").

בירושלים. לכן הקנה מהר בכסף זה שוורים, אילים, כבשים ומנחותיהם ונסכיהם ותקריב אותם על מזבח בית אלהיכם אשר בירושלים... וממני ארתחשסתא המלך ניתן צו לכל הגזברים בעבר הנהר [פרת], כי כל אשר ידרוש מכם עזרא הכהן סופר תורת אלהי שמים מהר יֵעָשה... ואני מודיע לכם כי כל הכהנים והלויים והמשוררים והשוערים והנתינים וכשרתי בית־אלהים זה אל יוטל עליהם כל מס ומכס. ואתה, עזרא, כחכמת אלהיך הטובה עליך, מַנה שופטים ודיינים אשר ישפטו את כל העם בעבר הנהר, כל יודעי תורת אלהיך, ואת אשר אינם יודעים תלַמדם. וכל אשר לא יעשה כמצות אלהיך וכמצות המלך מהר יבוא בפלילים אם למות אם לגלות אם לעינש נכסים או למאסר«[1].

לקול הקורא של עזרא נענו בבבל כאלף וחמש מאות איש, ראשי בתי אבות, שבקשו ללכת לירושלים. אליהם נלוו כמה לויים ומשמשים בקודש. כולם נקבצו על שפת הנהר אהוא. שם צוה עזרא לנקהלים לצום ולהתפלל לאלהים על דרך צלחה, כי בוש לבקש מאת המלך חיל משמר לעולים ולרכושם. אולם מגן לעולים שמשו במקצת האגרות שקבל עזרא מאת הממשלה לאחשדרפנים הפרסיים בסוריא שבדרך לארץ ישראל. ביום י״ב לניסן יצא עזרא לדרך עם קהל העולים ובראשון לחודש אב באו כולם בשלום לירושלים (שנת 458). לאחר מנוחת שלשת ימים הקריב עזרא את המנחות שהביא לבית המקדש והראה לפקידי פרס את אגרות ארתחשסתא ע״ד המשטר החדש ביהודה ותפקידו של עזרא במשטר זה.

למתקן שבא מבבל נלוו בני המפלגה הלאומית שבירושלים. ומאנשי שלומו אלה נודעו לעזרא דברים רעים שלא פלל להם, כי התרופפות הרוח הדתי והלאומי בכמה חוגים הגיעה לידי סכנה ממש ועיקר הסבה היא בנשואי תערובת שנתרבו בין היהודים והנכרים. עזרא נתרגש למשמע הדברים הללו ושפך את שיחו בתפלת־וידוי ארוכה, שהתפלל בצבור בבית המקדש במנחת הערב. העם בכה לשמע התפלה ולמראה הדמעות של הסופר. אחד מזקני העדה, שכניה בן יחיאל, פנה לעזרא לאמר: »אנחנו מעלנו באלהינו ונושב נשים נכריות מעמי הארץ... ועתה נכרת ברית לאלהינו להוציא כל הנשים והנולד מהם בעצת אדני והחרדים במצות אלהינו וכתורה יעשה; קום, כי עליך הדבר

---

[1] אמתותה של תעודה זו הוכחה זה כבר ע״י החוקר הגדול של דברי ימי הקדם ארוארד מאיר, שמצא אותה »מתאימה בכל דבר אל הידוע לנו ע״ד מלכות פרס. מוסדותיה ודברי ימיה«. הפפירין שנמצאו בזמננו כ״ב קיימו דעתו זו של מאיר, שיצאו עליה עוררים מבין מבקרי המקרא הקיצונים. ועי׳ בספריו של מאיר: Die Entstehung des Judentums (1896); Der Papyrusfund von Elephantine (1912).

ואנחנו עמך, חזק ועשה". עזרא נענה לקול הקורא והשביע מיד את הנמצאים באותו מעמד לסייע להקים את החוק שהופר.

לא עברו ימים מועטים ו"השרים והזקנים" קראו לירושלים אספת־עם רבה של יושבי העיר והסביבה. עולי בבל נצטוו במפגיע לבוא "וכל אשר לא יבוא לשלשת הימים יחרם כל רכושו והוא יבדל מקהל הגולה". האספה נתכנסה ביום כ' כסלו ברחוב בית המקדש. אותה שעה ירדו גשמים והנאספים היו "מרעידים על הדבר ומהגשמים". עזרא הודיע להם את דרישתו לגרש את הנשים הנכריות ובכלל להבדל מגויי הארץ. העם הסכים בקול רם אבל בקש למנות ועדים מיוחדים של "זקני עיר עיר ושופטיה" לברר עניני הגירושין. בירושלים נוסדה מועצת ראשי האבות, ועזרא בראשה, לבדוק את נשואי התערובת ולסבב דבר הגירושין. נערכו רשימות המשפחות שיש בהן נשים נכריות וברשימות הללו נמצאו כמה משפחות מיוחסות לא רק מתוך העם אלא גם מתוך הכהונה. והנשים הנכריות ובניהן הורחקו מכמה משפחות יהודיות[1].

גזירה קשה היתה, הכרוכה בהתקת קשרי משפחה ונפש. אבל מסירות־נפש זו צורך השעה היתה כדי לחזק את המשטר הלאומי שנתרופף. סילוק היסודות הזרים מן האומה היהודית מוכרח היה לבוא כדי לשמור על טהרת הגזע, הדת והתרבות הלאומית העצמית. לא יארכו הימים וגזירה זו תהא לחוקת עולם (עי' להלן § 76).

§ 75. נחמיה. חיזוק חומת ירושלים (445—433)

גירוש הנשים הנכריות ביהודה עורר בעממים הסמוכים תרעומת רבה. הנשים הנכריות ששבו לבני משפחותיהן גירו אותם לתבוע עלבונן. והשעה שעת הירום היתה בארץ ישראל. מפני המרד במצרים גייס האחשדרפן מְגַבִּיז הממונה על סוריא וארץ ישראל את צבאו ולאחר שהכריע את המרד פשע בעצמו מתחת יד ארתחשסתא. במהומה זו השתמשו, כנראה, הנכרים הנרגזים כדי להנקם בבני ירושלים. מה עשו? פרצו לירושלים — והיא אז עיר פרזות ומועטת אוכלוסין —, הרסו את שיירי החומה הישנה ושרפו את שערי העיר. העמונים, האשדודים והשומרונים נכנסו לעיר בלי מפריע ועשו בה כאדם העושה בתוך שלו.

כל זה זעזע את הקנאים הלאומיים מסיעתו של עזרא. הנסיון הוכיח להם, כי לשם התבדלות־העם הפנימית צריך להבדילו תחלה הבדלה היצונית וכי ירושלים צריכה להיות עיר מבוצרת שאינה פתוחה לכל זר ואויב. מאז

---

[1] הכתוב האחרון בס' עזרא (י' מ"ד) פגום הוא בנוסח שלנו לאין מרפא, אולם אם נתקנהו עפ"י תרגום השבעים יהיה טעמו: "ויגרשו את נשיהם ובניהם".

נעשה בנין החומה למשאת נפשם של הקנאים. ראש הקנאים, עזרא, שהתחיל מתקן את המשטר הצבורי ברוח התורה נצרך היה לעזרת עסקן חרוץ היכול לחזק עמדת האומה היהודית בין העממים שמסביב. ואדם כזה בא שוב מן הגולה הרחוקה, הלא הוא נחמיה בן חכליה, שר המשקים לארתחשסתא הראשון מלך פרס בשושן הבירה.

אין לדעת, אם שלחו בני ירושלים לבקש עזרה מאת בן־עסם הקרוב למלכות או שבמקרה הגיעו לאזניו שמועות על המצב ביהודה. בס׳ נחמיה, הוא ספר זכרונותיו, מסופר, כי אחיו חנני ועוד אנשים מיהודה ספרו לו כי עיר הקודש היא „ברעה גדולה ובחרפה״. נחמיה התאבל מאד ופעם אחת שאלהו המלך מדוע פניו רעים, ונחמיה השיב: „מדוע לא ירעו פני, אשר העיר בית קברות אבותי חרבה ושעריה אֻכלו באש?״ וכשחזר המלך ושאלהו מה חפצו איפוא, ענה ואמר: „אם על המלך טוב ואם ייטב עבדך לפניך אשר תשלחני אל יהודה אל עיר קברות אבותי״. והמלך הסכים. נחמיה קבל מארתחשסתא אוהבו לא רק רשיון ללכת לזמן רב ליהודה אלא גם הרשאה מיוחדת לתקן את הקלקלות בארץ זו. המלך הרשה לו לקומם את ירושלים ההרוסה למחצה ואת חומות העיר. האחשדרפנים הפרסיים ושרי מדינות סוריא וארץ ישראל נצטוו לסייע לנחמיה ולתת לו עצי בנין וכן גם חיל משמר. בגבולות יהודה ניתן לנחמיה תואר „פחה״[1].

באביב שנת 445 („שנת עשרים לארתחשסתא״) בא נחמיה משושן לירושלים. מתחלה הסתיר מטרת בואו. בשלשת הלילות הראשונים היה קם ויוצא עם בני לויתו לבדוק את החומות המפורצות ואת השערים השרופים. אחר כך הודיע „לכהנים ולחורים ולסגנים״ דבר הרשאתו מטעם המלכות ובקש אותם לסייע בידו בבנין החומה. לקול הקורא של נחמיה נענו רבים — בני העם וכהנים, בני מרום עם הארץ וההמון, יושבי ירושלים וערי השדה. נתלקט קהל רב של מתנדבים למלאכה, שנתחלקו למחלקות. כל מחלקה קבלה עליה לבנות את החומה בשטח מסוים.

אך התחילה העבודה קם על נחמיה נציב גליל שומרון וראש העם השומרוני — סנבלט[2]. אליו נלוו גם בני עממים אחרים: טוביה העמוני וגשם הערבי.

[1] מאורעות הזמן ההוא מסופרים בס׳ נחמיה, הוא ספר הזכרונות הכתוב בידי נחמיה — מקור היסטורי חשוב ביותר. אפילו המחמירים שבמבקרי המקרא, המטילים ספק בזכרונותיו של עזרא (עזרא ח׳—ט׳) אם מידו הם, מודים כי רוב ספר נחמיה (חוץ מהוספות אחרות בפרקים ז׳—ט׳) מנחמיה הוא. לאחר זמן נערכו שני הספרים, עזרא ונחמיה, עריכה אחת.

[2] בפפירין הארמיים שנמצאו ביֵב (עי׳ למטה § 80) מכונה סנבלט בתואר „פחת שומרון״, מה שלא נזכר בס׳ נחמיה. יוסיפוס (קדמוניות י״א, ז׳, ב׳) מכנה אותו בתואר „אחשדרפן שומרון״. סנבלט לא היה איפוא נופל מנחמיה במעלה ובהשפעה.

האנשים הללו וקרוביהם היו עד כאן יוצאים ונכנסים בירושלים וגם בעלי השפעה היו מתוך קורבת־משפחה וידידות לבני מרום עם הארץ ביהודה. ביצור חומת ירושלים והתגברות המפלגה הלאומית שמו קץ להשפעתם של גדולי הנכרים. לפיכך שטמו את המפ־גה הלאומית ביהודה והשתדלו בכל מיני תחבולות להפריע אותה ואת מנהיגה החדש, נחמיה. הם איימו, שילשינו למלך פרס כי היהודים מורדים בו ומבצרים את עירם כדי לפשוע מתחת יד פרס ולהכריז את נחמיה למלך. אולם נחמיה הקרוב למלכות הכיר את נכלי אויביו והמשיך את עבודתו. סנבלט וטוביה, שראו כי החומה הולכת וגבוהה מתוך מאמצי יושבי העיר, לגלגו לאמר: „מה היהודים האמללים עושים? היחיו את האבנים מערמות העפר והמה שרופות?... גם אשר הם בונים אם יעלה שועל ופרץ חומת אבניהם!" הבונים לא שמו לב למלעיגים והמשיכו את עבודתם. וכשהגיעה החומה לגובה מסוים ופרצותיה נסתמו החליטו צוררי היהודים להפריע את העבודה בזרוע. לנחמיה הוגד כי העמונים, השומרונים ובני שאר העממים מתכונים להתנפל על ירושלים, ומיד זיין את כל הפועלים והעמיד משמר יומם ולילה. הלא כה דברי נחמיה בזכרונותיו: „חצי נערי עושים במלאכה וחצים מחזיקים הרמחים המגנים והקשתות והשריונים". ויש מהם שהיה „באחת ידו עושה במלאכה ואחת מחזקת השלח".

לאחר עבודה קשה של שני חדשים נכונה החומה מסביב לירושלים ולא עברו ימים מועטים ונבנו שערי העיר. על יד השערים הוצב משמר ובראשו שר הבירה חנניה. השערים היו נסגרים בלילה ולא היו נפתחים „עד חום השמש". עיר־הבירה של יהודה, שהיתה עד כאן פרוצה אין חומה, נעשתה לכרך מבוצר ומסוגר היכול לדבר עם אויביו בשער.

§ 76. הכרזת התורה לחוקת־המדינה ביהודה

לאחר שנתבצרה ירושלים מבחוץ דאגו נחמיה וזקני יהודה להרבות את יושביה. נמנו ונמרו, כי מכל עשרת יושבי ערי השדה האחד שיפול עליו הגורל מחויב להשתקע בירושלים. רבים נושבו מרצונם בירושלים הבצורה, שהיתה בטוחה מפחד אויב יתר על ערי הפרזות. נחמיה השתדל גם־כן למשוך אל העיר את הלויים והמשוררים שישבו מחוץ לעיר. נבדקו ספרי היחש של כל המשפחות ששבו מבבל מימי זרובבל.

הרבה דאגה גרמה לנחמיה המחלוקת הכלכלית והמעמדית ביהודה, שהפריעה את האחדות הלאומית. עושק העניים על־ידי העשירים, שהתחיל זה כבר בארץ

זו, ההרוסה בבחינה כלכלית (עי' למטה § 79), הלך ונתגבר. העשירים שנתנו לנצרכים הלואות בתבואה ובכסף לקחו מהם בעבוט את שדותיהם, כרמיהם, בתיהם ואפילו בניהם. הלוים העניים, שנדלדלו על־ידי שנות הבצורת הרצופות ומקח השוחד של פקידי פרס, ועכשיו היו להם מלויהם לנושים, התאוננו באזני נחמיה על מר גורלם. ונחמיה השתמש בשלטונו כדי לתקן את יחוסי־הרכוש. קרא אליו את המלוים העשירים והוכיח להם, כי בעושק העניים כרוכה סכנה רבה. „אנחנו — טען נחמיה — קנינו את אחינו היהודים הנמכרים לגויים — וגם אתם תמכרו את אחיכם!" בשם אחדות כל מעמדות העם, בשם אהבת העם והארץ דרש מהם לותר על חשבונותיהם הפרטיים. ונחמיה הראה מופת מעצמו והודיע, שהוא משמט את ההלואות שנתן לעניים בכסף ובתבואה. עוד קודם לכן ויתר נחמיה מפני דחקות העם על „לחם הפחה", הוא מס התבואה והכסף, שהיו התושבים חיבים לתת לו מטעם המלך לכלכלת ביתו ובתי פקידיו. ויתוריו של נחמיה ודברי תוכחתו פעלו על לב העשירים עד שהבטיחו לשחרר את עבדיהם הלוים, להחזיר ללוים שנדלדלו את בתיהם ושדותיהם וגניהם הממושכנים ולשמט את כל החובות. על־פי דרישת נחמיה קיימו את הבטחתם באלה ובשבועה.

בשתים עשרה שנות שלטונו ביהודה קבע נחמיה סדר מסיים בחיי הצבור, אבל כדי להזק סדר זה לאורך ימים צריך היה לתת בלב העם את ההכרה, כי סדר זה כרוך ביסודות התורה, שהיא חוקת־עולם ליהודה. כאן זקוק היה נחמיה לסיוע עזרא תופש התורה ונתחבר עמו לפעולת־גומלין.

שני דברי האומה חלקו ביניהם את העבודה: עזרא שם כל מעיניו להרביץ „תורת משה" בעם, ונחמיה השליט תקן תקנות להנהיג תורה זו כחוק ולא יעבור. לטובת הענין צריך היה קודם כל לעשות פומבי לתורה, זאת אומרת להזור על המעשה הרב שנעשה בהצלחה בימי יאשיהו (§ 58). בספר נחמיה (ח'—י') מתואר בפרטות כיצד נעשה פומבי זה. כל העם נאספו ביום ראש השנה „אל הרחוב אשר לפני שער המים" ועזרא הסופר הביא שמה „את ספר תורת משה אשר צוה יהוה את ישראל", עמד על „מגדל עץ אשר עשו לדבר" ומסביב לו כמה מן הלויים, קרא באזני העם את הכתוב בתורה והלויים הסבירו להם את דברי התורה „מפורש ושום שכל". לכבוד התורה שמע העם את הקריאה מעומד. הקריאה נמשכה מן הבוקר עד הצהרים ועשתה על השומעים רושם עז. העם נוכח, כמה רחוקים היו מן המצוות האלהיות שבתורה. רבים בכו בקול, אבל עזרא ונחמיה הרגיעו אותם לאמר: „היום קדוש הוא ליהוה אלהיכם, אל תתאבלו ואל תבכו; לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו". והעם הלכו „לאכול ולשתות ולשלוח מנות ולעשות שמחה גדולה".

ממחרת היום נאספו ראשי האבות אל עזרא והוא הסביר להם את התורה וביחוד את הערך הדתי של החגים. תשומת לב מיוחדה הושמה אל מנהגי החג הסמוך, הוא חג הסוכות, שהיה נוהג לפנים בשם „חג האסיף". הפעם הוחג החג על־פי כל הפרטים והדקדוקים שבמצות התורה. הכל עשו להם סוכות, „איש על גגו ובחצרותיהם ובחצרות בית האלהים", וקישטו אותן בעלי זית והדסים ותמרים.

אחר החג הזה נתחדשה קריאת התורה בצבור. יום כ"ד בתשרי הוכרז ליום צום ותשובה. באספת העם נקראו שוב פרשיות התורה ואחר כך התודו השומעים על עוונותיהם. הלויים תארו בדרשותיהם את המאורעות העיקריים בדברי ימי ישראל, את גבורות האומה וחטאיה, והוכיחו כי מפני חטאיה ירדה יהודה למדרגת ארץ משועבדת לנכרים. לבסוף חתמו השרים, הלויים והכהנים על „אמנה", שבה התחייבו „באלה ובשבועה ללכת בתורת האלהים אשר ניתנה ביד משה עבד האלהים ולשמור ולעשות את כל מצוות יהוה אדונינו ומשפטיו וחוקיו". כל העם קיים את האמנה בשבועה שבעל־פה. באמנה זו נכללו בתוך שאר הדברים גם התחייבויות עיקריות אלו: א) שלא להתחתן עם עובדי אלילים[1]; ב) לשמור את יום השבת מחללו ושלא לעסוק במקח וממכר; ג) לשמור דיני השמיטה, בין שמיטת קרקע בין שמיטת כספים; ד) לתת שלישית השקל בשנה לגולגולת לטובת בית המקדש; ה) לתת לכהנים וללויים תרומות ומעשרות כדת וכדין.

§ 77. מעשה ההתיחדות. התבדלות השומרונים (לערך 432—420).

התקנות של עזרא ונחמיה, שנועדו לחזק את העצמיות הלאומית והרוחנית בישראל, לא הכו שרשים מיד. כל זמן שנחמיה היה פחה ביהודה החזיק את קבע־החיים המהודש בדבר שלטון, אבל כששב לאחר שתים־עשרה שנות פעולתו לשושן, לחצר ארתחשסתא (433), נתרופף סדר־החיים ביהודה שנבנה בזמנו במאמצים קשים. המפלגה הירושלמית שנטתה אחרי הנכרים, מפלגת „המתבוללים"[2]

---

[1] לפני גלות בבל לא היה חוק האוסר להתחתן עם עובדי אלילים, והראיה שנשואים כאלו מרובים גם בבתי המלכות ואין המקרא רואה בהם שום פגם. תקנת עזרא נתחדשה מפני צורך השעה לשם קיום האומה. רק לאחריה נכנסו, כנראה, לגוף התורה הכתובים המדברים על־דבר סכנת נשואי תערובת (שמ' ל"ד, ט"ז; דב' ז', ג' ואילך). יתכן, שעזרא קרא את הכתובים הללו באזני העם מתוך „ספר תורת משה" ואחר־כך נכנסו בעריכתו האחרונה לתוך הפרשיות.

[2] „התבוללות" פירושה כאן במובן פועל ולא נפעל: מפלגה זו סבורה היתה, כי העם היהודי עלול לבולל בקרבו בלי קלקול לעצמו, ואולי גם בתועלת, את הנכרים, השומרונים והגרים. ואילו מפלגת עזרא ונחמיה ראתה בספוח נכרים סכנה לטהרתה של התרבות היהודית. והיחס לשומרונים יוכיח.

של הימים ההם, שנסתלקה לצדדין בימי נחמיה, הניעה שוב להשפעה על־ידי קורבתה לנסיכי העממים הסמוכים ולפקידים הפרסיים. בירושלים נראו שוב שרים ונדולים מבני הנכרים. אלישיב הכהן הגדול קבע לטוביה העמוני קרובו לשכה מיוחדת בחצר בית המקדש, וכך מצא לו שונא התקונים מקלט במקדש. התרומות והמעשרות לא הורמו כראוי, השבתות נתחללו בפרהסיא: דוקא ליום השבת נקבע יום השוק, שבו באו לירושלים בני הכפרים הסמוכים עם תבואתם, הצורים עם דגיהם ושאר סחורותיהם "ומוכרים בשבת לבני יהודה וירושלים". שוב נתרבו נשואי תערובת, ולא עוד אלא גם "מבני יוידע בן אלישיב הכהן הגדול חתן לסנבלט"[1].

כשנודע לנחמיה רוע המצב עלה שוב לירושלים ברשיון ארתחשסתא וביפוי־כחו כבתחלה. כשבא לירושלים מהר לבער מן העדה את היסודות הפסולים. קודם כל השליך "את כל כלי בית טוביה החוץ מן הלשכה" וצוה לטהר את הלשכות ולהניח שם כמקודם את כלי הקודש. את בנו של אלישיב, שנשא אשה שומרונית, הוציא נחמיה מן הקהל. אחר כך תקן תקנית להרמת תרומות ומעשרות וקרבנות "בעתים מזומנות". שמירת השבת נעשתה חובה חמורה לכל יושבי ירושלים. על־פי פקודת נחמיה נסגרו שערי העיר מערב שבת עד מוצאי שבת כדי שלא יובאו סחורות העירה; ולתושבי העיר נאסר בקנס חמור לקנות ולמכור בשבת. נחמיה בדק ומצא משפחות יהודיות שעדיין נמצאו בקרבן נשים נכריות "ובניהם חצי מדבר אשדודית ואינם מכירים לדבר יהודית". את אבות הבנים הללו הוכיח נחמיה על פניהם וגם יסר איתם ולבסוף השביע את בני ירושלים שלא יתחתנו עם הנכרים. מאז הלכו נשואי התערובת ביהודה הלוך וחסור.

כך נסתיים התקון הגדול של עזרא ונחמיה, נסתיים מעשה ההתיחדות של עם יהודה מן העממים בעלי התרבות הנמוכה שמסביב. ביעור זה של היסודות הנכרים מקרב הגוף הלאומי הוסיף לו תוקף ועוז שעמדו לו לעם יהודה בשעות הסערה והסכנה שבדברי ימיו.

התקון הלאומי של עזרא ונחמיה דחה מעדת ירושלים את בני מפלגת המתבוללים. קצתם נורשו מירושלים, קצתם יצאו מרצונם ונספחו על השומרונים, שכמה מהם היו קרובים אליהם קרבת משפחה. השומרונים נואשו להלוטין מברית־דת עם היהודים, שהוקירו טהרת הגזע והדת, ובתוכם קמה שאיפה להתבדל לעדה דתית מיוחדת, שאינה תלויה בעדת יהודה ומרכזה — בית המקדש בירושלים. כדי לספק את הצורך הדתי של השומרונים גמר סנבלט מנהיגם לבנות להם

[1] שם בן יוידע, מנשה או מנשיה, שלא נזכר בספר נחמיה, מכונה בספור מאותו של יוסיפוס (קדמוניות י״א, ז׳) שאינו קבוע בזמן הנכון

סקדש מיוחד שיוכל להתחרות עם הירושלמי. המקדש החדש נבנה סמוך לשכם, עיר־אפרים הקדומה, על הר גריזים, שנתקדש במסורות עתיקות בשם „הר הברכה". לכהן הראש במקדש זה נתמנה חתנו של סנבלט, אותו מנשה בן יוידע בן אלישיב הכהן הגדול בירושלים, שנחמיה הוציאהו מקהל עדת יהוה. שאר הלויים והסופרים, שגורשו מיהודה בחטאיהם, נעשו כהנים ומשמשים במקדש השומרוני.

הפולחן השומרוני הורכב מתערובת יסודות ישראליים ויהודיים. לספר הקודש הכירו את חמשת חומשי תורה, ולאחר זמן הוסיפו עליהם את ספר יהושע בנוסח משונה לגמרי, שהושלם על־ידי אגדות בדויות מדברי ימי השומרונים (יהושע, שהיה משבט אפרים ושנתן לשבטו את הבכורה המדינית אחרי כבוש כנען, מכובד היה ביותר בעיני השומרונים, שחשבו עצמם לצאצאי אפרים). מתחלה לא נבדל נוסח התורה השומרונית מן היהודי שנתפרסם ע״י עזרא. רק לאחר זמן נכנסו לנוסח זה שינויים וסירוסים מתוך מגמה מיוחדת. ספר מלכים ומשאות הנביאים, שבהם נמתחת בקורת חריפה על מלכות שומרון הקדומה, לא נכנסו כלל לכתבי־הקודש השומרוניים, ולפיכך חסרו להם הפרשיות הנשגבות ביותר של השקפת־העולם המקראית, הדתית והמוסרית.

השומרונים שנדחו מעם יהודה נעשו ברבות הימים לחטיבה עממית מיוחדת שהיתה לצר צורר ליהודה, מכיון שראו את עצמם כיורשי מלכות ישראל או שומרון ירשו גם את השנאה הקדומה של אפרים ליהודה. ועוד כמה מאות שנים יארך הנגוד בין שני הענפים הללו של ישראל, שנתפרדו ולא דבקו שוב.

פרק רביעי.

יהודה ותפוצות ישראל במלכות פרס.

§ 78. מאת השנים השניה לשלטון פרס.

מועטות מאד הן הידיעות על המצב החיצוני של יהודה במאה השניה לשלטון פרס (430—332). ספרי־הזכרונות האחרונים שבמקרא נפסקים בימי עזרא ונחמיה. אחר כך מתחילה בדברי ימי יהודה רצועה כהה שאין בה לא אישים מובהקים ולא מאורעות גדולים. רק על חיי המישבות היהודיות מחוץ לארץ ישראל מעידים הכתבים שנתגלו בימינו בבבל ובמצרים. בספרי הזכרונות ובתעודות של עמים אחרים גם כן לא נזכר כמעט כלום על־דבר יהודה, לפי שבזמן ההוא לא היה לה ערך מדיני רב[1]. מדינה קטנה היתה במלכות פרס הגדולה ולא השתתפה בתנועות המדיניות שנזעזעו בימים ההם את קדמת אסיא, נגב אירופה (יון, איטליא) וצפון אפריקי (מצרים, לוב, קרתא הדתא).

לאחר מות המלך ארתחשסתא הראשון, שהיה מגן לעזרא ונחמיה, מלך דריוש השני (424—405), אף הוא מגן לפולחן היהודים, ששמו נזכר רק בכתבים הנוגעים לחיי היהודים מחוץ לארץ ישראל, יהודה ישבה, כנראה, בימים ההם בשלוה גמורה, סוערים מאד היו ימי מלכותו של ארתחשסתא השני (405—359), בשעה שעלה בידי מצרים המורדת לפרוק עול פרס מעליה כמה עשרות בשנים ועל־ידי המלחמות התדירות בין פרס ומצרים היתה יהודה משובשת בגייסות הפרסיים שעברו דרך ארץ זו למצרים. בימים ההם (שנת 400 לערך) קרה מקרה בלתי־טהור בירושלים על־פי מקורות סתומים בס׳ קדמוניות היהודים ליוסיפוס[2].

[1] אפילו הירודוט היוני, „אבי ההיסטוריה", שתייר את ארץ הקדם בשנת 450 לערך, אינו יודע עיר היהודים אלא שהם „סוריים פלישתינאים", הנוהגים מנהג מילה ואינו מכיר מדינה מיוחדת ששמה יהודה (עי׳ „קדמות היהודים נגד אפיון" של יוסיפוס א׳, כ״ב).

[2] י״א, ז׳. הספור נשתמר שם בצורה אגדית למחצה, עפ״י הכתבים שנתגלו בדורנו במצרים (עי׳ למטה § 80) יש ליחס מאורע זה לימי מלכות ארתחשסתא השני (ולא השלישי כמו שסבורים היו לפנים). כי השמות יוחנן ויהושע שבספור נזכרים בכתבות הארמיות בענין מאורשת בחיי יהודי מצרים בשנים האחרונות (410-487) למלך דריוש השני שקדם לארתחשסתא השני. הזכרה זו של השמות, הנותנת תוקף לאמתות המסופר בספרו של יוסיפוס, מכריחה אותנו לקרב גם את זמני המאורעות. ולפיכך קבענו את המאורע בירושלים לתחלת ימי מלכות ארתחשסתא השני, שנת 400 לערך.

כהן גדול בירושלים היה אז יוחנן, אחד מבני בניו של אלישיב. יהושע אחי יוחנן אף הוא בקש לעצמו כהונה גדולה, ולתכלית זו נתקרב לאחשדרפן הפרסי בַּגוֹאַס „פחה יהודה" והלז הבטיח לו, כי הכהונה הגדולה תנתן לו, ליהושע. הכהן הגדול התמרמר על נכלי אחיו ופעם אחת התקוטטו האחים בבית המקדש ויוחנן הרג בחמתו את אחיו. מיד בא בגואס עם גדוד צבא לירושלים ונתפרץ לתוך בית המקדש, וכשבקשו הכהנים לעכבו ודברו על לבו שלא יחלל את קדשי הקדשים, כי רק הכהן הגדול זכאי לבוא שמה, קרא בזעם: „וכי זכאי אני פחות ממי שהרג את אחיו במקדש?" בגואס שם על היהודים קנס קשה: מכל כבש של קרבן תמיד היו בני ירושלים חייבים לשלם לגנזי המלך חמשים אדרכמונים. שבע שנים הוטל על העם לשלם מס כבד זה.

בימי ארתחשסתא השלישי (359—338) פשע תחת יד פרס חלק מסוריא וצידון, אבל המרד הוכרע. במאורע זה כרוכה אולי ידיעה מאוחרת, שעל פיה נפגעו גם היהודים בשעת־חירום זו, וביחוד יושבי יריחו שהשתתפו באותו מרד: יריחו נחרבה ותושביה גורשו להורקניא מנגב לים הכספי (שנת 350 לערך)[1]. מימי דריוש השלישי (337—332), מלך פרס האחרון לפני כבוש אלכסנדר מוקדון, אין לנו שום ידיעות על מצב הענינים ביהודה[2].

בכלל מיעטה הרשות הפרסית להכנים ראשה בעסקי־בית של יהודה. הממשלה המרכזית בשושן היתה רחוקה מיהודה. השלטון הכללי בכל מדינה היה בידי אחשדרפנים, שדאגו בעיקר לגבות את מסי המלכות. ממלכת פרס היתה מחולקת לעשרים־שלשים מדינות ובראש כל אחת עמד אחשדרפן פרסי (פחה בארמית). במדינות גדולות נמנו לגלילות מיוחדים נציבים, שנקראו אף הם בתואר „פחה". ולמשל, במדינה הגדולה „עבר נהרא", שהקיפה את כל סוריא וארץ ישראל, נמנו פחות מיוחדים ליהודה ולשומרון. במאה הראשונה לשלטון פרס ידועים לנו שני פחוות יהודה מקרב היהודים (אם לא נצרף גם את ששבצר הפלאי, שפעל לפני חלוקת הממלכה למדינות בימי דריוש הראשון): זרובבל ונחמיה. אין לדעת אם היו פחוות יהודים גם אחרי נחמיה או שנתמנו למשרה

---

[1] מובאה ב„כרוניקה" של אבסביוס, הראשון לסופרי דברי־ימי הכנסיה הנוצרית (ב', קי״ב-קי״ג). אחד משרי־הצבא הפרסיים בימים ההם נקרא בשם אורופרנס, ממשפחת אחשדרפן באסיא הקטנה. דמיון השם הזה לשם הולופרנס, גבור ס' יהודית (עי' כרך ב) נותן ידים לשער, כי מאורעות התקופה הנידונה שימשו חומר למעשה יהודית, שנתיחס לזמן קדום מזה.

[2] ספורו של יוסיפוס (קדמוניות י״א, ז') על סנבלט האחשדרפן בשומרון בימי „דריוש האחרון" ומנשה חתנו אחי הכהן הגדול בירושלים אינו אלא כפל ספורו של נחמיה על הכהן מנשה שגרש בשעתו מירושלים (עי' למעלה § 77) והוצא לזמנו הוא.

זו רק פרסים. על גבול המאה החמישית והרביעית מצינו במסורות ובכתבי־הזכרון את בגואס „פחת יהודה", הוא הפרסי הנזכר למעלה, שפגע בכהן הגדול שבירושלים ובגראה הכנים ראשו בעסקי יהודה. ברבות הימים נצטמצם שלטונו של הפחה: הכהנים הגדולים נעשים קמעא קמעא גם שליטים חילוניים ומתווכים בעניני המסים בין העם ובין האחשדרפן הראשי של סוריא וארץ ישראל (תפקיד מעין זה היה להם גם בתקופה הסמוכה של שלטון יון). מכל תפקידיו של האחשדרפן — השלטון, המשפט וגבית המס — לא נשאר לו בעצם אלא האחרון בלבד. בעסק משפט אינם פונים אליו אלא במקרים יוצאים מן הכלל, בשעת מחלוקת המפלגות או סכסוך עם העממים האחרים. ואילו המשפטים שבין אדם לחברו נשפטים על ידי ממשלת יהודה על־פי דין תורה, ככתוב באגרת שניתנה מארתחשסתא הראשון לעזרא. בכלל, מיעטה ממשלת פרס לפגוע בשלטון העצמי של יהודה.

מן הכהנים הגדולים שעמדו בראש יהודה בימי שלטון פרס ידועים לנו קצתם רק בשמותיהם בלבד. ואלה שמות הכהנים הגדולים הידועים לנו לדורותיהם (על־פי נחמיה י״ב, י׳ וכ״ב ויוסיפוס, קדמוניות י״א, ג׳, ה׳, ז׳): ישוע בן יוצדק בימי זרובבל, בנו יהויקים, בן בנו אלישיב (בימי נחמיה), בנו יוידע ובן בנו יוחנן (הוא הורג אחיו יהושע, ונזכר גם בפפיירין המצריים), ולבסוף ידוע, בן דורם של מלך פרס האחרון דריוש השלישי ואלכסנדר מוקדון. אולם יש לשער, שרשימה זו אינה שלמה: בין יוחנן וידוע, שריוח של חמשים שנה ביניהם, ודאי היה חי עוד כהן גדול אחד ששמו אינו ידוע לנו.

§ 79. הגולה בבבל ובפרט הפנימית.

מן המאה הששית ואילך פסקו ארץ יהודה ועם יהודה להיות שמות נרדפים, כי חלקים שונים של העם ישבו גם מחוץ לארץ האבות. מימי גלות בבל ויסוד המעלה שאחריה לא היתה יהודה אלא מרכז להיקף גדול הכולל ישובים יהודיים גדולים בבבל, בפרס, בסוריא, באסיא הקטנה ובמצרים. עם חורבן מלכות ישראל במאה השביעית התחילה הגלות ממש במובן התפוצה והטמיעה של ישראל בקרב העמים, ואילו חורבן מלכות יהודה ותהיתה במלכות פרס יצרו את הגולה במובן יהודה המורחבת ובצורת כמה ישובים יהודיים, הנמשכים כלפי המרכז הרוחני בירושלים ויש שהם משפיעים מצדם על המרכז עצמו. ישוב משפיע כזה מחוץ ליהודה היתה בבל.

המרכז התרבותי היהודי, שנתהוה כאן בימי גלות בבל ושימש כחמשים שנה מרכז מעט במקום יהודה שנחרבה, לא פסק מלהתפתח גם לאחר שנבנתה

ירושלים על תלה. במאה הראשונה לשלטון פרס היו חיי הישוב הבבלי כרוכים בחיי המטרופ־לין הירושלמית. ולאחר ששלחה בבל לירושלים עשרות אלפי גולים בעליה ראשונה עדיין נשארו בה כחות תרבותיים מרובים, עד שהיה ביכלתה לשלוח ליהודה המדולדלת כעבור שמונים שנה חבורה חדשה של עסקנים ואנשי מעשה ועזרא בראשם. במאה השניה לשלטון פרס (430—332) אין לנו ידיעות בכתב על־דבר הישוב הבבלי, אבל מאותה תקופה אין בידינו גם ידיעות על־דבר יהודה. מחסור זה נתמלא רק בדורנו זה על־ידי השטרות שנמצאו בחפירות שנעשו בבבל[1]. מהמון הרשימות והשטרות, שנזכרים בהם שמות יהודים, נראה כי גם בבבל הוקירו היהודים את השמות ששם אלהים בקרבם (ברכ־יהו, מתניה, גדליה, יהונתן וכיוצא בהם). השמות הללו מעידים על תוקף הלאומיות והדת, אבל מצד שני נמצאים גם שמות בבליים של יהודים (ארדי־ניניב, טבת־עשתר וכיוצא בהם משמות־האלהות הבבליים), המוכיחים גם על מציאות התבוללות חיצונית של הקוי. אבל התבוללות זו ודאי לא נכנסה לגדר הדת. אין ספק, כי ישוב שהוציא מקרבו קנאים דתיים ולאומיים כעזרא היה נאמן בכללו ליסודי היהדות. הקשר התרבותי העז שבין הישוב הבבלי ויהודה לא נתק גם אחרי עזרא. היחוסים עם המרכז הדתי של האומה, בית המקדש שבירושלים, נמשכו בלי ספק, שהרי ליהודי בבל לא היה מקדש מיוחד ומזבח כמו שבנו לעצמם יהודי מצרים. אם נדון מן המאוחר על הקודם יש לשער, כי גם בימי שלטון פרס היה הישוב הבבלי שולח את שקל הקודש לטובת המקדש, והחרדים לדבר יהוה היו עולים לרגל לירושלים לעבודת המקדש.

חוץ מן היחוסים הרוחניים ודאי היו קיימים גם יחוסים מסחריים בין הגולה בבבל והמרכז ביהודה. מן התעודות הנ״ל שנמצאו בניפור יוצא בבירור גמור, שהיהודים בבבל היו סוחרים גדולים. ביניהם היו גם סוחרים עשירים אדונים לעצמם וגם מורשים לבתי־מסחר בבליים ופרסיים. קצתם עסקו בחכירת מכס ונשאו ונתנו עם שרי הכספים בחצר מלך פרס. המצב הכלכלי הטוב הוא שעיכב בבבל כמה יהודים מלשוב ליהודה בשתי העליות. אבל מכיון שכמעט מכל משפחה ומשפחה הלכו אחרים ליהודה בימי זרובבל ועזרא נקבע בודאי בין המרכז והגולה משא ומתן של מקח וממכר.

[1] מלאכות אמריקנית, שעשתה חפירות בשנת 1893 בדורבות העיר ניפור, שבה נתרכזו גלי יהודה (עי׳ לטעלה § 66), מצאה כמה מאות לוחות־חרם ועליהם כתבי־יתדות. רוב הלוחות מכילים רשימות מסחריות וכל מיני שטרות מארכיון בית המסחר הבבלי מורשו בימי מלכות ארתחשסתא הראשון ודריוש השני (465-405) בכמה שטרות נזכרים שמות יהודים, שכנראה נשאו ונתנו עם בית מסחר זה. יש לדרוש סמוכין בין לוחות אלו ולוחות אחרים שנמצאו ע״י המלאכות הנ״ל ולהסיק מסקנות היסטוריות גם בנוגע לכל המאה השניה של שלטון פרס.

חוץ מן הישוב הבבלי נמצאו מושבות בני יהודה גם בגלילות המופלגים שבפרס עצמה. ויש ידים לשער, כי בגלילות אירן, שהיו מקודם ברשות אשור, נשתמרו גם שרידי בני ישראל ואפרים, שהוגלו ל„ערי מדי" (§ 45). אבל היו שם גם בני בניהם של גולי יהודה. נחמיה בא פעמַים לא מבבל אלא משושן, עיר הבירה של פרס. על־דבר גורלן של מושבות היהודים בפרס אין בידינו אלא מסורת היסטורית מזמן בלתי קבוע — ספור מגלת אסתר שבמקרא על־דבר הסכנה שרחפה על ראש היהודים בפרס וכיצד ניצלו הימנה.

מעשה שהיה כך היה. בחצר אחשורוש[1] מלך פרס, שמלך „מהודו ועד כוש, שבע ועשרים ומאה מדינה", נמצא שר וגדול והמן שמו, שהיה צורר היהודים. המן זה הביא למלך דבה על היהודים, כי „דתיהם שונות מכל עם ואת דתי המלך אינם עושים ולמלך אין שוה להניחם". והמלך הקשיב לדברי המן והוציא צו „להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים". יהודי פרס צפויים היו לכליה גמורה. ובצר להם קם מרדכי מצאצאי גולי יהודה, שהיה קרוב למלכות, ופעם הציל את נפש המלך ממות. — ולו בת־דוד שהיתה אמונה אצלו ושמה אסתר[2], שנלקחה מפני יפיה לבית־הנשים של אחשורוש ונתאהבה עליו יותר מכולן, — וספר לאסתר את דבר הסכנה לבני עמה והיא השתמשה בהשפעתה הרבה על המלך להסיר את הרעה. היא, שהיתה עד כאן רחוקה מעמה, הרגישה כעת את קורבתה לעמה ומולדתה. אסתר בקשה מאת המלך לבטל את הצו המתיר דמי היהודים וספרה לו על דבר נכלי המן הרשע, ואחשורוש נוכח באמתות דבריה, נזכר בטובתו של מרדכי ומלא בקשת אשתו האהובה: את המן צוה לתלות על העץ וליהודים התיר לעמוד על נפשם בפני אויביהם הקמים עליהם. וסוף מעשה היה, כי בו ביום שנקבע על ידי המן לעשות בו הרג ביהודים (י״ג באדר) הכו היה־דים באויביהם בין בשושן הבירה בין בערי המדינות. ולזכר תשועת ישראל בפרס תקנו את חג הפורים, שעם ישראל חוגגו עד היום הזה בי״ד באדר.

מגלת אסתר, שבה מסופר כל המעשה הזה באריכות, מצטיינת מצד אחד בתיאור אגדי של הפרטים (המן בקש להשמיד את כל היהודים והיהודים הרגו

[1] עפ״י הכתוב בעזרא ד׳, ו׳ נראה שאחשורוש הוא כסֶרכסס. יוסיפוס (קדמוניות י״א, ו׳) והשבעים מערבבים את השמות אחשורוש וארתחשסתא, הוא ארתכסרכסס. אולם הפפירין הארמיים יוכיחו, שבהם כסרכסס מכונה ח־ירש, הוא אחשורוש שבמקרא, וארתכסרכסס מכונה ארתחשסש.

[2] הדמיון הרב של שמות מרדכי ואסתר לשמות האלוהות הבבליות מרדוך ועשתר סימן מובהק הוא להתבוללות. בנוגע לשם אסתר נאמר בפירוש, כי שמה העברי היה הדסה (אסתר ב׳, ז׳), ולפי זה יש לשער, שגם למרדכי היה שם עברי בצד שמו הפרסי, וכבר מצינו בכתובות הבבליות והמצריות של הימים ההם כמה דוגמאות של שמות יהודים השאולים מן העמים האחרים (§ 80).

אחר כך עשרות אלפי פרסים), ומצד שני יש בה כמה סימנים המעידים שנתחברה בזמן מאוחר. הבקורת החדשה מוצאת דמיון רב בין הספור שב„מגלת אסתר" והמאורעות שבתקופת החשמונאים, שבה נפסקו רדיפות היהודים של מלך סוריא אנטיוכוס אפיפנוס על ידי המכבים, שעמדו על נפשם ונפש עמם בגבורה יתירה. על סמך דמיון חיצוני זה באו כמה חוקרים לידי מסקנא, כי תוכן „מגלת אסתר" מחוסר ממשות היסטורית וכל הספר אינו אלא רומן היסטורי, היוצר טפוסי זמן מאוחר בצלם דמיוני של העבר. אבל ספקנות זו שוברה בצדה, מכיון שהמאורע המסופר בספר זה מושרש בדברי ימי ישראל בצורת חג הפורים הקדום[1]. אין להעלות על הדעת, שהעם ינהג מנהג חג לאומי לא על סמך מאורע ממשי אלא דמיון אגדי. אין ספק, כי מעין המאורע המסופר במקרא אירע באמת, זאת אומרת שעל ידי השפעת מקורבים למלכות ניצלו יהודי פרס מכליה בימי אחשורוש הראשון (485—465). מאורע כזה היה בגדר האפשרות בימי מלך זה, שנחל מפלות במלחמותיו עם היונים אבל מפורסם היה ברוב נשיו ומחלוקת שריו – וברבות הימים קשר דמיון העם במאורע זה כתרים אגדיים והפרזות פיוטיות. בצורה אגדית כזו הורצה מעשה רב זה במגלת אסתר, שנתחברה בתקופה החשמונאית המאוחרת בהשפעת המאורעות שבימי המחבר. באגדת „פורים" אנו מקשיבים הד הייהן של המושבות היהודיות, שהיו מפוזרות בפרס האירנית בימי מלכי האכמנידים אבל עומדות היו ביחוסים תרבותיים עם הגולה הסמוכה שבבבל ואפילו עם המרכז הלאומי הרחוק בא"י.

אין בידינו ידיעות ממשיות על דבר הגולה היהודית בשאר המדינות האסיאטיות של ממלכת פרס -- סוריא ואסיא הקטנה. אבל יש ראיות אמצעיות למציאותה מן האגרת שניתנה מארתחשסתא לעזרא (§ 74, הערה) ובה הורשה למנות שופטים ליהודים לא רק ביהודה אלא גם ב„עבר נהרא", זאת אומרת בסוריא. מוכח, כי במאה החמישית היו קיימות קהלות יהודיות בסוריא. עיון מיוחד צריכה השאלה, אם קיים היה בימים ההם ישוב יהודי באסיא הקטנה, ובזה כרוכה השאלה הכללית על דבר הפגישה הראשונה של יהודים ויונים. ראוי לתשומת לב, שדוקא בדברי נביאי הדור ההוא נזכרים לראשונה „בני יון" בצד „בני יהודה". נביא גלות בבל מכיר את היונים הנושאים ונותנים עם הצידונים (יחזקאל כ"ז, י"ג). נביא מאוחר מימי שיבת ציון קובל על הצידונים שמכרו את בני יהודה וירושלים לבני היונים (יואל ב', ו'). ונביא מסוף ימי שלטון פרס רואה בחזונו, כי בני ציון מתקוממים על בני יון (זכריה ט', י"ג). מכאן ראיה, כי בין המאה

[1] פורים או „יום מרדכי" נזכר בס' חשמונאים ב' פ"ג, ל"ז. ב„קדמוניות" של יוסיפוס מובא תוכן מגלת אסתר בהוספות מליציות.

הששית והרביעית היו ישובים של יהודים משועבדים או בני חורין מצויים בין היונים באסיא הקטנה ובאיי הים. זוהי הקדמה לפגישת העולם היהודי והעולם היוני בדורו של אלכסנדר מוקדון, שממנה התחילה הגולה היהו־ הגדולה בארצות היונים.

§ 80. הגולה שבמצרים. הישוב ביֵב.

ישוב יהודי מרובה אוכלוסין היה קיים בימים ההם במצרים. תפוצות העם היו צפופות בשתי קצות התרבות של ארץ הקדם: בארץ הגלות השנית על נהר פרת ובארץ הגלות הראשונה על נהר נילוס. הגבולות שבין אסיא ואפריקי נטשטשו משעה שמצרים נעשתה מדינה ממדינות פרס. יד השליטים הפרסיים, שהפכה את כל ארץ הקדם למדינות של אחשדרפנים, קרבה את הארצות השונות. וליהודה החדשה היו משני עבריה — בבבל ובמצרים — שני ישובים המכוונים כלפי מרכז האומה.

הישוב היהודי במצרים נתהוה, כנראה, בשעה שהלחץ מצד אשור הכריח את מלכי יהודה לבקש עזרה מאת מלכי מצרים. בריוח הקצר שבין שלטון אשור ושלטון בבל (608—604) היתה מצרים גם אדון ליהודה. כשהכה פרעה נכה את חיל יאשיהו על יד מגדו ונירש את יואחז בנו למצרים אפשר שהגלה, כמנהג הימים ההם, גם כמה מיושבי הארץ המנוצחת. לאחר חורבן ירושלים והריגת גדליהו בן אחיקם, כשבאו למצרים כמה גולים ובתוכם ירמיהו הנביא (§ 64), כבר מצאו שם ישוב יהודי בערי תחפנחס, נוף, מגדול ופתרוס[1]. בראש הגולים הללו, שבאו עם ירמיהו, עמד שר הצבא יוחנן בן קרח ועמו עוד „שרי חילים", שבאו להשתקע במצ־ים עם גדודיהם מתוך סירובם לשאת הרפת עבדות בארץ מולדתם. מגדודי צבא אלו נתהוה ישוב צבאי מיוחד של יהודים בגבול הדרומי של מצרים, בעיר המבצר יב היושבת על גבי אי באמצע הנילוס, סמיך לעיר סְוֵנֵה העתיקה (עי' יחזקאל כ"ט, י'). יֵב, „עיר הפילים" ביונית (אלפנטינה), הגינה על גבול הנגב של הממלכה מצד נוביא, ובכתובות היתה מכונה „שער הנגב של מצרים". כאן נמצא מצב־חיל תמידי ובו גם מצרים וגם שכירים משכירים שונים: יונים, בני סוריא ובני ארץ ישראל ויהודים בתוכם. לתוך מצב־היל זה נכנס גם הגדוד היהודי שבא בשנת 580, לערך, עם יוחנן

[1] דברים נראים מאגרות ירמיהו הנביא „אל כל היהודים היושבים בארץ מצרים", שבהן נזכרו המקומות הללו (ירמיהו מ"ד). אין להבין, כיצד היה הקבוץ האחד של הגולים הראשונים שנושב בתחפנחס (ירמ' מ"ג, ז'), ואפילו אם היה מספרו רב, בזמן קצר לישוב יהודי בעל כמה קהלות במקומות שונים במצרים; ובעל כרחנו עלינו לומר, שקהלות כאלו היו קיימות מכבר.

בן קרח ושרי חיליו. אנשי הצבא היהודי נסתדרו ביב לישוב צבאי, המחויב לשמור על הגבול ולהגין עליו בשעת מלחמה, ובשכר זה ניתנו להם הנחות מסוימות מצד הממלכה. כשנתחזק מצבם של המתישבים היהודים כאן ובעיר סונה הסמוכה התחילו דואגים למלוי צרכיהם הרוחניים. הגולים, שיצאו מארצם לאחר חורבן בית המקדש בירושלים, בקשו לבנות להם מקדש מעט ליהוה, עם מזבח וקרבנות, באר״ץ שנדחו שמה. וכך קם במאה הששית במבצר המצרי הרחוק, בין מקדשי א־לילים, מקדש ל„אלהי השמים", ליהוה, או — כשמו בתעודות המקומיות — יהו. ובשעה שכבש קמביז מלך פרס את כל ארץ מצרים וכונן שם את שלטון פרס, הרס את מקדשי האלילים ביב וחמל על מקדש יהוה שם מפני שהיהודים נחשבו בכל מקום למצדדי שלטון פרס[1].

מקדש יהוה בירכתי מצרים היה קיים כמאה וחמשים שנה ושימש מרכז רוחני לכל הגולה שבארץ מצרים. אולם בשנת 410 באה שואה על המקדש היהודי. כומרי המקדשים המצריים האליליים היו שוטמים מאז למקדש „אלהי השמים" היהודי, שעל מזבחו היו קרבים בעלי חיים הקרושים למעריצי האלהות אפיס המצרית (בצורת שור). ביחוד היו שוטמים ליהודים כומרי המקדש הנוב (או הנום) שביב — אחד מגדולי האלים המצרים, שהיה מתואר בצורת איל בעל קרנים מעוקלות ונחשב לאלהי הפריה ורביה ולמגן הגבול הדרומי בפני הנוביים. המשטמה מבוססת היתה לא על טעמים דתיים בלבד אלא גם על טעמים מדיניים: היהודים היו נוטים מאז לשלטון פרס, שהמפלגה המצרית הקנאית נלחמה בו בסתר או בגלוי. בשנת 410 („השנה הארבע עש״ה למלכות דריוש", הוא דריוש השני), בשעה שאחשדרפן מצרים ארשם נסע לפרס להתיצב לפני

[1] השתלשלות זו של המאורעות בגולה המצרית נובעת מצירוף הנאמר בספרי ירמיה, עזרא ונחמיה עם הנאמר בפפיירין הארמיים־היהודיים מן המאה החמ״שית שנמצאו בשנת 1904–1906 ביב. הפפיירין מכילים כמה מכתבים חשובים ותעודות, המעידים על משא ומתן מפותח בין הגולה שבמצרים ובין שלטון יהודה. ועיקר חשיבותם של הפפיירין הללו הוא, שהם קובעים את דרך התהוותו של הישוב היהודי במצרים משעת ירידת יוחנן בן קרח ושרי־החיל שלו מיהודה למצרים עד סוף המאה החמישית והששית, כשמתגלים לפ:ינו צאצאיהם ביב בצורת מושבה צבאית („חילא יהודיא"), השומרת גבול מצרים לטובת השלטון הפרסי המרכזי ומגינה על מקדש מעט שלה בפני הכומרים המצריים (עי׳ להלן). אין ספק כי התישבות יוצאי יהודה במצרים התחילה הרבה קודם גלות בבל. אבל כל הבא לקבוע פרטי התישבות זו ע״י השערות דמיוניות אינו אלא מלפלן (כך עושה אדוארד מא״ר בספרו על דבר הפפיירין שביב: סבור הוא, כי מלכי יהודה היו נוהגים מאז לשלוח למלכי מצרים גדודי צבא תמורת סוסי מצרים, ותוך מזה נוסף, לדעתו, מקדש יהוה במצרים בתקופה שקדמה לפרסום ס׳ משנה תורה בימי מלכות יאשיהו).

המלך, שיחדו כומרי הנוב ביב את וינדרנג, שר המבצר, התנפלו על מקדש יהוה, גזלו את אוצרותיו ונתצוהו עד היסוד. אחרי התנפלות זו, שבה השתתפו גם אנשי צבא מצריים, מרדו הקנאים המצריים במלכות פרס. המרידה הוכרעה מיד לאחר שיבת האחשדרפן, אולם מקדש יהוה לא הוקם על תלו במשך שלש שנים. בשנת 407 שלחה קהלת יב לבגוהי פחת יהודה אגרת זו בלשון ארמית, שאנו מביאים אותה כאן בתרגום עברי מלה במלה:

„לאדוננו בגוהי פחת יהודה עבדיך ידניה והגלוים עליו הכהנים אשר ביב הבירה, שלום אדונינו ישאל אלהי השמים הרבה בכל עת, ולרחמים ישימך לפני דריוש המלך ובני ביתו יותר מאשר כעת על אחת אלף, וחיים ארוכים יתן לך ושמח וחזק תהיה בכל עת. כעת עבדיך ידניה והגלוים עליו כן אומרים, בירח תמוז שנת ייד לדריוש המלך, כאשר ארשם יצא והלך אל המלך, כהני חנוב אלהים אשר ביב הבירה עשו קשר עם וידרנג אשר היה פרתרך (נציב) פה לאמר: המקדש של יהו אלהים אשר ביב הבירה יסירו משם. אחר כן וידרנג זה שלח אגרת אל נפין בנו, אשר רבחיל היה בסון הבירה, לאמר: המקדש אשר ביב הבירה יתצו. אחר כך הביא נפין את המצרים עם חיל אחר, באו לבירת יב עם תלייהם, באו במקדש ההוא, נתצוהו עד הארץ ועמודי האבן אשר היו שם שברו, אף היו שם שערי אבן בנויים אבני גזית במקדש זה נתצום ודלתותיהם עומדות וצירי הדלתות האלה נחושת וספון עצי ארז כולו... והשאר הכל באש שרפו; ומזרקות זהב וכסף וכל דבר אשר היה במקדש זה הכל לקחו ועשו לנפשם. ומימי מלכי מצרים בנו אבותינו את המקדש הזה ביב הבירה, וכאשר כנבוזי בא למצרים מצא את המזבח בנוי, ומזבחות אלהי מצרים כולם נתצו ובמזבח הזה איש לא חבל מאומה. ומאז נעשה הדבר אנחנו ונשינו ובנינו לבשנו שקים וצמים ומתפללים ליהו אדוני השמים אשר הראנו בוידרנג (שונאנו)... וכל נכסיו אשר קנה אבדו וכל האנשים אשר בקשו רעת המזבח הזה כולם אבדו וראינו בהם (נקם).

עוד מקדמת דנה, כאשר באה עלינו הרעה הזאת, שלחנו מכתב לאדונינו וליהוחנן הכהן הגדול וחבריו הכהנים אשר בירושלים ולאוסתן אחי ענני ולחורי יהודה, אף מכתב אחד לא שלחו לנו (לתשובה).

מחודש תמוז שנת ארבע־עשרה לדריוש המלך עד היום הזה אנחנו לובשים שקים וצמים, נשינו — כאלמנות, את בשרנו אין אנחנו מושחים ויין אין אנחנו שותים, מאז ועד היום, שנת שבע־עשרה לדריוש המלך, מנחה ולבונה ועולות לא הקרבנו במזבח הזה.

עתה עבדיך ידניה והגלוים עליו וכל היהודים בעלי יב כן אומרים:

אם על אדוננו טוב התעשת על המזבח הזה לבנותו, כי אין נותנים לנו לבנותו. הביטה על מבקשי חסדך ורחמיך פה במצרים, ישולח מכתב ממך אליהם על דבר המזבח ליהו האלהים לבנותו ביב הבירה כאשר נבנה לפנים. ומנחות ולבונה ועולות נקריב על המזבח הזה ליהו האלהים בשמך ונתפלל עליך בכל־

עת, אנחנו ונשינו ובנינו והיהודים הנמצאים פה אם בנה יבנה המזבח הזה, וצדקה תהיה לך לפני יהו אלהי השמים. גדולה מצדקת איש המקריב עולות וזבחים במחיר אלף ככר כסף. ואשר לזהב שלחנו והודענו. גם שלחנו כל הדבר בםכתב בשמנו לדליה ושלמיה בני סנבלט פחת שומרון. וגם מכל אשר נעשה לנו אין ארשם יורע.

כ׳ מרחשון, שנת שבע־עשרה לדריוש המלך׳ (תע״ז לפני החורבן השני).

בסוף המכתב נזכר משלוח זהב, זאת אומרת שוחד לבגוהי הפחה, וידיעת־מלואים, כנראה בעל פה, על־ידי השליח. לא עברו ימים מועטים והשליח הודיע, כי בגוהי ודליה מלאו את ידו לבשר, כי הותר לשוב ולבנות ביב „בית מדבחא׳ לאלהי השמים, שהיה קיים עוד לפני המלך קמביז ונהרס בזמן האחרון, וכן גם להקריב קרבנות, מנחות וקטורת כמקודם. אין ידוע אם השתמשו יהודי יב ברשיון זה והקימו את מקדשם ההרוס, כי הרשיון נתקבל סמוך למרידה הכללית במצרים, שפרצה בשנת 405 והביאה לידי פשיעת מצרים מתחת יד פרס במשך כמה שנים. בית המלכות המצרי עלה שוב לגדולה ובודאי היתה יד הקנאים המצריים, כומרי הנוב, על העליונה לרעת היהודים. מה שאירע לישוב הצבאי ביב בשנים הבאות אין לדעת, כי שנה זו (שנת 400 לערך) היא האחרונה הנזכרת בפפירין.

המכתבים הנ״ל וכמה תעודות אחרות בקבוצת הפפירין יש בהם כדי להאיר את עינינו על המצב התרבותי והכלכלי של הגולה המצרית. לשון התעודות ארמית היא, הלשון הרשמית במחצית המערבית של מלכות פרס, שהיתה גם שפת־הדיבור של יהודי מצרים. בתעודות הם מכונים פעם „יהודיא׳ ופעם „ארמיא׳. שמותיהם על־פי רוב מקראיים (עזריה, ברכיה, משולם, מחסיה, נתן וכיוצא בזה), וביחוד שכיחים ביניהם שמות הנמצאים בספרי היחש של עזרא ונחמיה. אולם יש גם שמות חדשים עם תוספת של יהוה או בלעדיה (שם איש ידניה, שם אשה מבטחיה) או שמות נכרים נמורים — בבליים, פרסיים, מצריים. קהלת היהודים ביב מכונה בתעודות בשם „חילא יהודיא׳ על־פי התחייבותה הצבאית במבצר. כל משפחה התיחשה לדגל צבאי מיוחד ועל שם האיש היו נוהגים להוסיף גם את דגלו: „מנחם ועניה ממבצר יב, לדגל אדנבי׳. הדגל היה נקרא על שם שר הגדוד, וכאן מצינו שמות פרסיים (ארדבן, וריזת ועוד). מצויים גם יהודים או „ארמיים׳, הנמנים על דגלי המבצר הראשי, הוא סונה. בני הישוב הצבאי היהודי היו עוסקים במלאכות של אנשי שלום: היו להם שדות ובתים, וקצתם היו גם בעלי כספים והיו מלוים את כספם בשטרות. שטרות של מקח וממכר ואישות היו נכתבים על גבי פפירין בלשון הא־מית. על־פי רוב היו נכתבים בסונה, מרכז השלטון האזרחי של הגליל ומקום בית הדין. בבית המשפט היו

נשבעים בשם יהו, הוא יהוה. אבל מצינו גם יהודיה אחת שנשפטה עם מצרית ונשבעה בשם סַתִּי האלהות המצרית. ברשימה אחת של הנדבות שנאספו בין החיל היהודיי לטובת מקדש יהו, נמנו גם סכומים לטובת ,אשמביתאלי ו,ענתביתאלי, כנראה מיני אלהות אליליים למ׳צה, שיירי כלאי־הפולחן, שבשעתם גינה א׳תם ירמיהו הנביא בתוכחתו ליהודי מצרים (ירמיהו מ״ד). ואמנם יתכן שסכומים אלו לטובת המקדשים האליליים לא מרצון ניתנו אלא מאונס והיו מין מס לטובת מקדשי המקום. כי קשה לאחד את ריבוי הפולחנים עם הקנאות לפולחן הלאומי, הנראית באגרת הניל. אנשים שהתענו והתאבלו במשך שלש שנים על מקדשם ההרוס מן הנמנע הוא שנטו אחרי אלהים אחרים[1].

בפפיירין מסופר גם על־דבר חגיגת שבעת ימי פסח בישוב המצרי. בשנת 419 מזכיר הנגיה — כנראה איש ירושלים — באגרת מיוחדת לראש המושבה היהודית ביב, הוא ידניה הנ״ל, כי התחדש ניסן משמש ובא ויש לחוג את שבעת הימים מט״ו עד כ״א בו, לא לאכול בימים האלו שום חמץ, לא לעשות שום עבודה וכיוצא בזה. ומחבר האגרת נסמך על פקודת דריוש, המתירה או גם מצוה ליהודים לחוג את הפסח (בפפיירין הפגום מקום זה הוא מפוקפק). ידניה, הנזכר כמה פעמים בפפיירין מימי דרויש השני, היה ראש או זקן הישוב היהודי ביב. שמו נמנה בראש שמות הכהנים במקדש יהו, אבל קשה לברר אם היה בעצמו כהן גדול או רק מורשה חילוני מצד הקהלה.

מה שפנתה הקהלה בבקשות אל בגוהי פחת יהודה, וביחוד אל יוחנן הכהן הגדול בירושלים, מוכיח, כי הגולה המצרית עמדה ביחסים תדיריים עם השליטים היהודיים בירושלים ועם השלטון הפ־סי של מדינת יהודה. מכאן ראיה, כי קיים היה בבחינה הדתית יחס ישר בין הישוב היהודי במצרים והמטרופולין ביהודה. יחס זה נתרופף, כנראה, לאחר שהונהגו בירושלים התקונים החמורים של עזרא ונחמיה, שאסרו עבודת־המקדש מחוץ לעיר הקודש. בסוף המאה החמישית כבר היה המקדש שביב מתחרה בבית המקדש שבירושלים. לפיכך מובן, שיוחנן הכהן הגדול וחבריו בירושלים לא נענו לקול הישוב המצרי שקרא לעזור לו בהקמת המקדש ההרוס, עד שהוכרח לפנות לבגוהי הפחה ואפילו לבני סנבלט פחת שומרון, צורר יהודה וירושלים, בשעה שהשומרונים עצמם בנו מקדש לעצמם בהר גרזים להכעיס את היהודים. מכאן מובן גם הגידול המהיר ביותר של מצרים היהודית־יונית בתקופה הסמוכה של שלטון יון: לא מקרית ולא פתאומית

---

[1] לפיכך אנו מונים את מסקנותיהם של אדוארד מאיר וחוקרים אחרים מחלק זה של התעודות לסוג השערות פורחות.

היתה התהוותו של המרכז היהודי באלכסנדריה של מצרים היונית, אלא המשך והתפתחות של הגולה הקודמת בתקופת פרס[1].

[1] לאחר שנתגלו הפפיירין ביב כמעט שאין ספק בדבר, כי על הגולה המצרית־פרסית ולא על היונית שאחריה נאמרו הדברים המצוינים של הנביא הפלאי בפרק י״ט (י״ח-כ״ה) של ס׳ ישעיה: „ביום ההוא יהיו חמש ערים בארץ מצרים מדברות שפת כנען ונשבעות ליהוה צבאות, עיר החרס יאמר לאחת. ביום ההוא יהיה מזבח ליהוה בתוך ארץ מצרים ומצבה אצל גבולה ליהוה... ביום ההוא יהיה ישראל שלישיה למצרים ולאשור (היא פרס שירשה מדינות אשור), ברכה בקרב הארץ, אשר ברכו יהוה צבאות לאמר: ברוך עמי מצרים ומעשה ידי אשור ונחלתי ישראל״. פסקא זו אפשר שנכתבה בידי נביא בן המאה החמישית, שבה היו בעלי־החזון ביהודה רואים במציאות הזמן התגשמות הרעיון של ברית שלשת עמי התרבות, מכיון שזכה ישראל למקדש בירושלים, ל„מזבח ליהוה״ על גבול מצרים ולמרכז הגון בבבל. „חמש הערים״ הן, חוץ מיב וסונה, אותן הערים המנויות בירמיהו מ״ד. עד כאן היו מטילים ספק בדבר זמן הפסקא מפני הפירושים השונים ל„עיר ההרס״: השבעים תרגמו „עיר הצדק״, ויש גורסים „עיר החרס״, ז. א. עיר השמש והכונה להליופולים שבמצרים, שבגלילה נמצא מקדש חוניו (במאה השנית לפני סה״נ, בימי החשמונאים), ואחרים מתרגמים „עיר הארי״ (רמז לליאונפופולים באותו גליל עצמו). וכל זמן שלא היו בידינו ידיעות על־דבר המקדש ביב אפשר היה להניח, שהפסקא בישעיה הוספה מאוחרת היא על־דבר מקדש הליופולים. אולם עכשיו אין שום טעם לפירוש רחוק זה של שם עיר, שאולי מסורס הוא אי שטמון בו רמז וסמל אבל בכל אופן אינו משנה את התוכן. ברור כי כל הפסקא מכוונת כלפי הגולה שבמצרים במאה החמישית ולא השנית, בתקופת פרס ולא בתקופת יון.

פרק חמישי.

שלטון התורה והתפתחות היהדות.

§ 81. שלטון־בית וממלכת כהונה (תיאוקרטיה).

תקומת יהודה בימי כורש היתה קודם כל תחיה דתית. ירושלים ובית־המקדש נעשו למרכז העליה. על תחיה מדינית של מלכות יהודה אפשר היה לחלום סמוך לפני שלטון פרס (ישעיה השני) ובעשרות השנים הראשונות שלו (חגי וזכריה). אולם לאחר ששיטת השלטון הפרסי במדינות הכפופות נקבעה לדורות בימי דריוש הראשון מוכרחים היו היהודים להשלים עם שלטון־בית בלבד. עד "העליה השניה", בימי עזרא ונחמיה, עדיין החילוניות מתרוצצת עם הדתיות בקרב השלטון העצמי, ושלטון שתי הרשויות של זרובבל וישוע יוכיח. תקנת עזרא, שעל פיה נעשתה התורה לחוקת־המדינה ביהודה, קרבה את הצבור לשלטון הכהונה: מכיון שביסוד חיי העם מונחת התורה הדתית, כתבי הקודש, מן הראוי שבראש העם יעמדו הכהנים ובראש השלטון יעמוד הכהן הגדול מאחיו. בימי עזרא ונחמיה לא היו הכהנים הגדולים מבני צדוק ראויים על פי תכונותיהם האישיות למעלה זו, ולפיכך תפשו עזרא ונחמיה את השלטון. אולם לאחר המפעל ה"מצרף ומטהר" של עזרא ונחמיה הותאם שלטון הכהנים לתכליתו של שלטון התורה. הכהן הגדול שבירושלים נעשה למורשה העם כלפי חוץ ולמתווך בין מדינת יהודה ושלטון פרס. זאת אומרת האחשדרפן הסורי. השלטון ביהודה מתנהל מאב לבנו בבית הכהנים מבני צדוק, שעליהם התיחש גם ישוע בן יהוצדק שבא עם העליה הראשונה. בית צדוק ממלא מקום בית דוד. הכהנים הגדולים מכונים "משיחים" או "משוחים" כמלכים בשעתם, כי נמשחים הם כמלכים, נושאים נזר ובגדי ארגמן (ויקרא פרקים ד׳, ו׳, ח׳, י״; שמות פרקים כ״ח–ל׳). בצד השלטון העליון עמדו הזקנים והחורים, שהשתתפו בשלטון עוד בימי עזרא ונחמיה[1]. כנסית זקני ירושלים היתה, כנראה, המועצה המרכזית

[1] בס׳ נחמיה נזכרים כמה פעמים "החורים והסגנים" (ב׳, ט״ז; ד׳, ח׳, י״ג; ה׳, ז׳; ו׳, י״ז; ז׳, ה׳; י״ג, י״א, י״ז), כמין מוסד קבוע. וכנראה הם הם "השרים והזקנים" שבס׳ עזרא (י׳, ח׳). המכונים בארמית הרשמית "סבי יהודיא" (שם ה׳, ה׳; ו׳, ז׳ ועוד). הזקנים היו נמנים מבין "ראשי האבות" (שם ד׳, ב׳; נחמיה ח׳, י״ג ועוד), שהיו שותפים לשלטון משעת שיבת ציון בימי זרובבל. ומוסד כזה נזכר גם באגרת בני יב לבגוהי פחת יהודה (§ 80). שבה נאמר, כי מכתב כזה נשלח גם "ליהוחנן הכהן הגדול וחבריו הכהנים אשר בירושלים ולחורי יהודה".

של הארץ הממשלה העליונה ובית הדין העליון. מוסדות מקומיים כאלה היו קיימים גם בקהלות ערי השדה, שבהן היו המשפט והשלטון בידי זקני הערים, מבין בני מרום עם הארץ והכהנים.

חוץ מכהני המקדש ובני מרום עם הארץ השפיע הרבה על חיי הצבור ביהודה עוד מעמד אחד – הסופרים, יודעי תורה וספר, שקבלו מעזרא מצוה זו של הוראה לעם. בני מעמד זה היו ברובם לאו דוקא כהנים ולויים אלא סתם יהודים שהצטיינו בידיעותיהם. השפעתם נבעה מתוך התנועה הרוחנית שהקיפה את קצות העם לאחר תקנות עזרא. מצד אחד היו הסופרים מורים לעם ומרביצים ידיעת ספר וביחוד הבנת כתבי הקודש על ידי קריאת התורה בצבור ואולי גם על ידי תקון בתי ספר לילדים. ומן הצד השני היו ממלאים תפקיד מפרשי החוק – תפקיד חשוב מאד בצבור המתנהג על פי חוקי אלוה. בתורה עצמה, שנתקדשה קדושה דתית, אסור היה להוסיף או לגרוע, וכדי לספק צרכי החיים המתחלפים על ידי חוקים מתפתחים מבלי לנגוע בכתוב, הוכרחו להכניס אל הכתובים הידושים שונים, על ידי פירוש והסבר, כלומר על ידי הסקת מסקנות הפשיות מן התוכן והצורה של החוק. במקצוע זה היו הסופרים ראשי המדברים ומכאן חשיבותם המרובה לשלטון העצמי ביהודה. הסופרים היו מין כהני־עם מתנדבים, שהתחרו בכהני המקדש הרשמיים. פרטי תפקידם של המחוקקים הללו בשלטון יהודה ומהות המוסדות שיסדו אין אנו יודעים בדיוק. רק במקורות תלמודיים מאוחרים נשתמרו מסורות הנותנות לנו אמנם רושם אגדי, אבל קרוב לאמת, על פעולות הסופרים במקצוע השלטון העצמי בימים ההם.

אספת העם הגדולה, שנתכנסה בימי עזרא ונחמיה והכריזה את התורה לחוקת המדינה, חרתה עקבות ניכרות לא רק בחיי הרוח אלא גם במבנה השלטון העצמי של היהודים. לפי הנאמר בתלמוד נעשתה אספה זו ברבות הימים למוסד קבוע, ל„כנסת גדולה" בת שבעים איש ויותר (עד מאה ועשרים). הוא המחוקק העליון ובית דין הגדול שבמדינה. מקום חשוב בכנסת זו תפסו המומחים להסברת החוק, הסופרים[1].

[1] הכנסת הגדולה נזכרת לראשונה במשנה קדומה אחת בתחלת מס' אבות: „משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים וזקנים לנביאים ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה". שמעון הצדיק, שחי בימי שלטון יון, נחשב באותה מסורת עצמה (אבות פ"א, מ"ב) „משיירי אנשי כנסת הגדולה", זאת אומרת אחרון להם. בתלמוד כרוכה פעולת הכנסת הגדולה בפעולת עזרא ונחמיה, ויש שעזרא ונחמיה אף הם נחשבים לכנסת זו. מספר אנשי כנסת הגדולה היה על פי הירושלמי (מגלה פ"א, ה"ז) שמונים וחמשה, הוא מספר החתומים על האמנה בימי נחמיה, ובבבלי (מגילה י"ז ע"ב) מספרם הוא מאה ועשרים.

המשנה מיחסת לאנשי כנסת הגדולה שלשת הכללים הללו: „היו מתונים בדין והעמידו תלמידים הרבה ועשו סייג לתורה" (אבות פ"א, מ"א). כאן אנו רואים את שלשת המקצועות הראשיים של פעולת הכנסת הגדולה: המשפט, החנוך וקביעת החוקים. עזרא בשעתו כבר התחיל לתקן בתי דינים מסודרים ביהודה בתוקף יפוי הכוח שניתן לו ממלך פרס, והכנסת הגדולה כנראה שכללה את מעשהו ותקנה כמה תקנות מלואים לחוקי התורה בעניני דת ודין. המקצוע השני של פעולת הכנסת הגדולה היה מכוון להרבצת תורת היהדות בעם באמצעות בית הספר ובית הכנסת. יודעי ספר היו לומדים את התורה ממש, והכון העם היה שומע דברי התורה באספות. הסעיף השלישי „עשו סייג לתורה" מציין את הפעולה המחוקקת של הכנסת הגדולה. כמה מדיני התורה לא היו ברורים כל צרכם לשמוש המעשי או שניתנו להתפרש בכמה פנים. חוץ מזה דרשו תנאי החיים החדשים והיחוסים האזרחיים והמשפטיים החדשים מלואים מתאימים בחוקים. קיימות היו בלי ספק גם קבלות קדומות שבעל פה, כמלואים להוק הכתוב, בזכרון הכהנים והסופרים. הכנסת הגדולה עשתה את דקבלות הללו לחוקים וגם הסבירה ופירשה את החוקים שבתורה לפי דרישות הזמן, זאת אומרת הוקקה למעשה, בצורת „סייג לתורה", חוקים חדשים הממלאים את חוקי התורה.

המסורת מיחסת ל„אנשי כנסת הגדולה", לעזרא ולסופרים, כמה תקנות שהיה להן אחר כך ערך רב בחיי הדת. על ידי התקנות הללו נקבע סדר מסוים לעבודת אלהים הרוחנית, מתחלה בצד פולחן הקרבנות שבמקדש ואחר כך במקומו. התפלה והמזמור תפסו בימים ההם מקום חשוב בדת. התפלה העיקרית שבכל יום, קריאת שמע, והברכות הראשונות של תפלת שמונה־עשרה נתקנו, על פי התלמוד, בימי אנשי כנסת הגדולה (ברכות ל"ג, ע"א; מגילה י"ז, ע"ב, כ"ה ע"א). כמו כן נתקנו בתקופה הנדונה המלאכות האסורות והמותרות בשבת ודיני טומאה וטהרה, חוץ מכל זה תקנו עזרא והסופרים, על פי המסורת, את הכתב האשורי לישראל (עי' § 82).

יתכן, שהמסורת התלמודית על דבר אנשי כנסת הגדולה אינה מתאימה בכל פרטיה אל המציאות והיא מיחסת כמה תקנות מאוחרות לזמן קדום, אבל אין ספק כי ביהודה היה קיים בימים ההם מוסד מחוקק ובמרכזו עמדו זקני ירושלים — ואולי היו זקני ירושלים נמלכים מזמן לזמן בזקני ערי השדה. כמו כן אין ספק, כי בשלטון עצמי זה השתתפו בצד הכהנים ובני מרום עם הארץ גם הסופרים, יודעי דת ודין. על ידי כך לא נהפכה ממשלת הכהנים הגדולים ביהודה לשלטון־כהונה מצומצם כמו שהיה הדבר בממלכות־כהנים אחרות. יהודה

היתה ריפּבליקה רוחנית, וברום המדרגה עמדה התורה והחכמה, שהעלו לשלבים העליונים של החברה גם את בני המעמדים הנמוכים. תלמידי החכמים מבני ההמון הכניסו זרם חי לחוגי השלטון והצילו אותו מקפאון.

§ 82. חיי הכלכלה והתרבות.

התפשטות מלכות פרס בכל ארץ הקדם, מפרס ועד מצרים, הועילה הרבה להתפתחות המסחר בין המדינות, ואף חיי הכלכלה של ארץ ישראל הושפעו מהתפתחות זו. על ידי תפוצת הגולה נכנסו יושבי יהודה בעסקי מסחר עם אחיהם בבבל, בפרס ובמצרים. בספרות הדורות ההם נשתמרו רמזים מטושטשים על דבר השתתפות יושבי יהודה במסחר ובחרושת: מפליגים היו למרחקים באניות סוחר (משלי ל״א, י״ד; תהלי ק״ז, כ״ג), מוכרים היו ארג לכנענים (משלי ל״א, כ״ד) הם הצידונים, המתווכים במסחר המדינות בימי קדם, וגם המסחר בפנים הארץ נתפתח. נחמיה מספר בזכרונותיו, שראה בשוקי ירושלים דורכי־גתות, שהיו עומסים על החמורים יין וענבים ומביאים לירושלים אפילו בשבתות, והצורים היו מביאים „דג וכל מכר" (נחמיה י״ג, י״ד־ט״ז). כנראה, היה עיקר המסחר ביבול האדמה. מיהודה היו מוציאים פירות לארצות אחרות, בסיוע הישובים היהודיים שבהן. אולם רק בגולה היו רוב היהודים עוסקים במסחר, ואילו ביהודה היתה עבודת האדמה כמקדם יסוד ושורש החיים הכלכליים. בארץ מולדתו היה סתם יהודי אכר וזוגב ולא סוחר. המסחר נתפשט בתקופה מאוחרת, בימי שלטון יון, אבל גם באותם הימים היו יושבי יהודה נופלים משכניהם הצידוניים בבחינה זו, ושוחרי־המוסר היו עוד ימים רבים מגנים את המסחר ואומרים: „סוחר לא ינקה מרמיה כרוכל מעולי" (בן סירא כ״ו, כ״ב).

הגורם המתווך בין עמי המחצית המערבית של מלכות פרס היתה הלשון הרשמית של הזמן ההוא — הארמית. אחרי גלות בבל נתפשטה לשון זו, הקרובה לעברית, גם ביהודה במהירות יתירה. בלשון העברית, שפת המקרא, משתמשים ביחוד בספרות ובתפלה, אולם בדבור ובמשא ומתן העברית נדחית מפני הארמית השלטת בקדמת אסיא. נחמיה התמרמר על זה שהילדים בכמה משפחות מדברים „אשדודית" ואינם מכירים לדבר „יהודית" וראה סבת הדבר בנשואי־תערובת; אבל לא הרגיש, כי קמה צרה לעברית והיא הארמית, שבאה ליהודה מאותן הארצות עצמן שבאו משם שבי ציון. לאחר שנעשתה יהודה הלק של ממלכה אדירה לא יכלה להסתפק בלשונה העממי, שאין בקיאים בו בחוץ לארץ, והוכרחה לסגל לעצמה גם את הארמית, לשון המדינה בגלילות המערביים של

פרס, שפת השטרות והמסחר. לשון זו חיברה את יהודי המטרופולין עם אחיהם בגולה, בבבל ובמצרים, שבה נדחתה העברית מפני הארמית (כנראה מתעודות שנמצאו ביב). אם לדון על פי הספרות המאוחרת, הכניס הישוב שביהודה כמה יסודות עבריים לתוך הלשון הארמית ויצר שפה ארמית־עברית, שנעשתה קמעא קמעא ללשון לאומית שניה, הנופלת מן הראשונה רק בקדושתה. שפה זו תפסה מקום אפילו בבתי כנסיות, עד שהיו מתרגמים את קריאת התורה בפומבי ארמית להמון העם.

עם הלשון הארמית נכנסו לשמוש העם כמה מונחים קבועים של לשון זו, למשל שמות החדשים. עד גלות בבל היו מציינים את החדשים או במספרים סדוריים („החודש הראשון" וכיוצא בזה) או בסימנים לפי עתות השנה, למשל, חודש האביב, חודש זיו, חודש בול. בספרי המקרא שנכתבו אחרי גלות בבל (זכריה, עזרא, נחמיה, אסתר) אנו מוצאים בצד מספרי החדשים גם שמות חדשים, שנשתרשו מאז ועד עתה בלשון העברית: ניסן, כסלו, אדר ועוד. השמות הללו של י״ב חדשי השנה שאולים מן הלשונות האשורית־הבבלית והארמית, ממש כדברי התלמוד: „שמות חדשים עלו בידם מבבל" (ירוש׳ ראש השנה פ״א, הלכה ב׳). כמובן בשנויי הברה לפי רוח העברית: סיון העברי מקביל לסִימַנו הבבלי, תמוז לדוּמוּזו, כסלו לכסלימו וכיוצא בזה[1]. יש ידים לשער, כי בימים ההם כבר נהגו היהודים, כבבליים הקדמונים, לעבר את השנה פעם לשלש או לארבע שנים כדי להשוות את לוח־הלבנה ללוח־החמה. את חודש העיבור היו הבבליים מוסיפים בסוף הקיץ או החורף בשם „אלול שני" או „אדר שני", והיהודים נהגו להכפיל רק את החודש אדר. כנראה, העבירו בתקופה הגדונה את ראש השנה מניסן לתשרי, אולי מפני שהכרזת התורה להוקת־המדינה ביהודה היתה בתשרי (§§ 76; 83). כל השנויים הללו מוכרחים היו, שהרי פסקי הדינים והשטרות נכתבו בפרס המערבית על פי שמות החדשים הבבליים־הארמיים והלוח הבבלי היה צורך החיים.

תולדה טבעית של התפשטות הלשון הארמית היה שנוי הכתב העברי. במסורת האגדה המיחסת שנוי זה לעזרא הסופר[2] יש משום אמת היסטורית לא

---

[1] גם י״ב המזלות לחדשי השנה בלוח העברי עולים בד בבד עם המזלות שבלוח האשורי־הבבלי: בכל חודש נראית בשמים קבוצה מיוחדת של כוכבי־שבת שיש בה דמיון לצורת בעל חי או שאר צורה מן הצורות (ניסן - מזל טלה, אייר - מזל שור, סיון - תאומים, תמוז - סרטן, אב - אריה, אלול - בתולה (היא עשתורת), תשרי - מאזנים, מרחשון - עקרב, כסלו - קשת, טבת - גדי, שבט - דלי, אדר - דגים).

[2] תוספתא סנהדרין ד׳, ה׳; בבלי סנהדרין כ״א וכ״ב; ירוש׳ מגילה פ״א הלכה י״א.

לנבי האיש אבל לנבי התקופה. הכתב העברי־הצידוני הקדמון, שנשתמר בכתבות מן המאות התשיעית והשמינית (§ 50), אותיותיו מפותלות מאד וקשות לקריאה. תחת כתב זה התחילו משתמשים בכתב הארמי או ה„אשורי", המצטיין בבהירות אותיותיו ופשטותן. כתב חדש זה הלך ונשתכלל ברבות הימים עד שלבש צורת ה„כתב המרובע"[1]. הכתב העברי הקדמון הלך ונדחה על ידי הכתב האשורי. עדיין נשתמר במטבעות של מלכות בית החשמונאים, אבל בספרות התחילו עוד קודם לכן כותבים בכתב האשורי, כי הסופרים בקשו להרבות ידיעת ספר באמצעות כתב פשוט ונוח זה. רק השומרונים, שידיעת קרוא וכתוב היתה להם נחלת הכהנים, שמרו בספריהם את הכתב העברי הקדמון.

בהתפשטות ידיעת כתבי הקודש כרוכה התפשטות הפולחן בכל המדינה. כשם שהתחרו הכהנים עם כהני המקדש כך התחרו בתי הכנסיות עם בית המקדש שבירושלים. בתי הכנסיות קמו לראשונה בימי גלות בבל, בין הגולים שלא היה להם מקדש. אבל גם לאחר בנין הבית השני גדול היה הצורך בתפלה שבצבור בכל מקום. ביחוד היו זקוקים לבתי כנסיות יושבי ערי השדה, שלא יכלו לעלות לירושלים אלא בשלש רגלים. וחוץ מזה הביאה הדתיות העמוקה שנתפשטה בעם לידי צורך עבודה שבלב בבתי הכנסיות, מחוץ לבית המקדש הגדול וכהניו המרובים ומקהלות הלויים והקרבת הקרבנות שבו. בתי הכנסיות הם הם „מועדי אל" ו„קהל חסידים" שבסי תהלים (ע"ד, ח'; קמ"ט, א'). לא רק בתי תפלה היו אלא גם בתי מדרש. כאן היו נקראות לעתים מזומנות פרשיות מן התורה ואחר הן פרקים מן הנביאים. עיקר התפלה היו מזמורי תהלים, שהיה כל הקהל מזמרם בקול, ואולי כבר היו קיימות בימים ההם קצת מן התפלות שתקנו, על פי המסורת, אנשי כנסת הגדולה (§ 81).

יש לשער, שהסופרים תפסו בבתי הכנסיות את המקום החשוב שתפסו הכהנים והלויים בבית המקדש שבירושלים. הסופרים היו מורים ומדריכים לעם. לא הסתירו את ידיעותיהם כבימרים, לא התגדרו בהן על ההמון אלא, אדרבה השתדלו להרביץ את הדעת בכל קצות העם. על ידיהם נעשה בית הכנסת לבית המדרש, התורה ושאר ספרי המקרא נעשו לכלי מחזיק השכלה להמוני העם. הסופרים חיזקו בעם את שלטון הספר ועל ידי כך נטלו מאת הכהנים את המונופולין של דעת מקורות הדת. אדם מישראל היודע את התורה שוב לא האמין לדברי הכהנים כסומא בארובה[2].

[1] בכתב המרובע נכתבו בדורות המאוחרים ספרי התורה, ועם המצאת הדפוס הונהג' בצורה משוכללת, בספרים שבדפוס.

[2] ההיפך מזה, פחד הבקורת, היה עיקר מגמתה של הכנסיה הקתולית בימי הבינים, שהפריעה את העם מלקרוא את התנ"ך ואפילו את האבנגליון.

§ 83. הטופס האחרון של התורה.

נוסח חמשה חומשי תורה שבידינו הוא פרי שכבות ועריכות של מאות בשנים, שמגמות שונות שלטו בהן (§§ 10; 51; 58; 67). העריכה האחרונה של התורה היתה מעשה ידי עזרא והסופרים מבית מדרשו. הם שהקנו ל„תורה שבכתב" את צורתה האחרונה. חוקרי המקרא משערים, שבימי עזרא נתחברה „תורת כהנים", המכילה רוב ס' ויקרא וכמה פרשיות בס' במדבר, שבהן הורצו דיני עבודת המקדש. בימים ההם נע״כו, לדעת החוקרים, ברוח תורת כהנים גם שאר חלקי התורה, כמו שנערכה התורה ברוח משנה־תורה בתקופת פרסום ס' דברים או בגלות בבל. בדעה זו נכון הרעיון העיקרי, כי יש בתורה שני מיני עריכה שהם לפעמים סותרים זה את זה: האחד ברוח הנבואה והשני ברוח הכהונה, בראשון המוסר עיקר ובשני המנהג עיקר. אבל עצם ההשערה, כי תורת־כהנים מאוחרת היא, שנויה במחלוקת: קשה לשער, כי ספר של חוקי כהונה וקרבנות, המרצה פרטי הפולחן במדרגה הנמוכה של הדת, יהא מאוחר בזמן לחוקי המוסר האישי והצבורי, שהם המדרגה העליונה של היצירה הדתית. תורת כהנים, שעל פיה התנהגו בכל מקצוע״ת הפולחן (קרבנות, עבודת אלהים, חובות הכהנים וזכויותיהם) בזמן שבית המקדש הראשון היה קיים, לא יתכן שנתחברה רק בימי הבית השני, אלא על כרחך חלק אחוז מן התורה היתה מאז, חלק מיוחד וקדוש ביותר, שלא ניתן להתפרסם ונעשה קנין הצבור רק לאחר עש״ת פומבי לתורה בימי עזרא. ומה שנוגע לעריכה האחרונה של התורה תצויר רק אפשרות אחת: כי בימי עזרא והסופרים נערכה כל התורה מחדש, אבל לא ברוח תורת כהנים אלא ברוח שלטון הכהונה, שנקבע בימים ההם ביהודה. צריך היה לסגל חוקת־המדינה, היא התורה, אל טפוס המדינה הכפופה כלפי חוץ ושבראשה עומד הכהן הגדול בירושלים ועמו כמה מוסדות עומדים ברשות עצמם, בעלי גוון ת׳אוקרטי. סיגול זה נעשה על ידי עזרא וסיעתו.

התק״ה לשלטון־הדת כבר היתה מרחפת לפני עיני רוחו של יחזקאל הנביא בגלות בבל. הנביא ראה בחזונו את ירושלים וכהן גדול בראשה ובבית המקדש רבה התכונה. תבנית ירושלים החדשה בחזון יחזקאל קרובה מאד לתבנית המפורשת שבס' ויקרא[1]. עד ימי גלות בבל היו שאיפות הכהנים להקמת שלטון הדת נתקלות בנגוד מצד שלטון המלכים, אולם בימי שלטון פרס כשבטלה המלוכה ביהודה, היתה לשאיפות הללו הרוחה. מעתה היתה יהודה חטיבה דתית יותר

[1] ראוי להשוות את הפרקים מ״ג־מ״ז שבס' יחזקאל אל הפרקים ח׳־ט׳, כ״א־כ״ג וכ״ה שבס' ויקרא.

משהיתה חטיבה מדינית. בית המקדש בירושלים והכהן הגדול עמדו במרכזו. בהתאם לזה נשתנו החוקים והוארו המסורות הקדומות. לאורח־חיים זה נסתגלו האגדות על ימי־קדם של העם (ביחוד בספרי בראשית ושמות) ועל ידי כך לבשו החוקים צורה של נצחיות שאין התחלפות שולטת בה. בקצת מפרשיות התורה ישראל מתואר גם בימי נדודיו במדבר כעדה דתית, המתגודדת מסביב ל„אוהל מועד", שבו הכהנים והלויים תופסים את המקום הראשון. בצד המחוקק הגדול משה מוטעמת דמות אהרן אחיו, אבי אבות הכהנים הגדולים בישראל. משה צופה מראש כל פרטי תבנית בית המקדש, מיני הקרבנות ושירות הכהנים. הכל כראוי לממלכת כהנים. אולם בשום פרשה מדיני המקדש בס' שמות, ויקרא ובמדבר לא נזכר מלך או שליט חילוני כל שהוא. שלטון המלכות נזכר רק בס' דברים (פ"ק י"ז), שנערך ונתפרסם במקצת עוד בימי יאשיהו המלך.

ב„תורת כהנים" הערוכה מחדש עיקר העיקרים הוא רעיון הקדושה: „קדושים תהיו כי קדוש אני יהוה אלהיכם" (ויקרא י"ט, ב'). ביחוד השובה הקדושה הדתית, שמירת מנהגי טומאה וטהרה והסתפקות בצרכי הגוף. לכהנים וללויים נקבעו בבחינה זו נדרים חמורים ביותר. בין החוקים שהם חובה לכל נמנים: דיני מאכלות אסורות, איסורי עריות, טהרת המשפחה ונקיות הגוף. רבים מן החוקים הללו נועדו לשמור על בריאות האדם על ידי נקיות ולחזק גוף ונפש, שא־כתם היא לא לפרישות, המוזרה להשקפת־העולם המקראית לגמרי, אלא להסתפקות בריאה. ועם זה דורשת התורה קדושה מוסרית, קיום היעודים המוסריים הנעלים שהנביאים הטיפו להם. הנביאים הקדמונים היו לפעמים מטעימים את הנגוד בין קדושה דתית ומוסרית, בין המצוה וחובת הלבבות. אולם ב„תורת כהנים" שני מיני הקדושה כרוכים זה בזה. באותו ספר עצמו מדובר על דבר קרבנות, מנהגים, מאכלות אסורות וגם על דבר אהבת הבריות, הגנת החלשים והעניים, על הצדק והשויון.

תקנת עזרא הסבה כמה מנהגים עממיים למצוות דתיות. שלש הרגלים — פסח, שבועות וסוכות — שהיו לפנים בעיקרם חגים של עובדי אדמה (§§ 11, 46, 48) לובשים צורה בולטת של חגים היסטוריים ודתיים[1]. המנהג הכפרי

[1] ויקרא כ"ג, ד'־כ"ב, ל"ד ואילך; במדבר כ"ט. השבתות והחגים מכונים כאן „מקראי קודש", כנוי שאיננו בפרק ט"ז בס' דברים, העוסק בחגים. בס' ויקרא מצינו לראשונה את הטעם ההיסטורי של חג הסוכות („למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים" - כ"ג, מ"ג). בעוד שבס' דברים ניתן טעם היסטורי רק לפסח וסוכות אינו אלא חג האסיף („באספך מגרנך ומיקבך" - ט"ז, י"ג). פרשיות החגים בס' במדבר (כ"ח־כ"ט) כולן מ„תורת כהנים" הן והן תוזרות במקצת על הנאמר בפרק הנ"ל שבס' ויקרא ובמקצת הן משלימות אותה ע"י רשימה מפורטת של הקרבנות. בס' נחמיה (ח', י"ג־י"ח) נ"כ הוטעמה ביחוד חגיגת חג הסוכות וקריאת התורה בצבור.

הקדמון של הבאת בכורים למקדש ועריכת זבח משפחה בירושלים נשתמר עדיין, אבל העיקר היה עכשיו מנהג הקרבנות. הכהן דוחה את ההדיוט. מן החגים נתקדשו בתקופה הנדונה שנים, שיש בהם סימנים מובהקים של התהוות מאוחרה: יום תרועה בראשון לחודש תשרי ויום הכפורים בעשירי בו[1]. הראשון נקרא לאחר זמן בשם „ראש השנה", אבל משמו הקודם נראה שנוהגים היו בחג זה לתקוע בשופר. מקור המנהג הזה ומהות הסמל לא נתבררו עדיין כל צרכם[2]. יש לשער, שהתרועה כרוכה בעובדא המסופרת למעלה (§ 76), שביום א' בתשרי נתכנסה בירושלים אספה רבה ובה קרא והסביר עזרא לראשונה את התורה לעם; יתכן איפוא ש„יום תרועה" או „יום הזכרון" נקבע לזכר מאורע זה של מתן חוקת־המדינה ליהודה (נחמיה ח', ט"-י"ב). מאז נעתק ראש־השנה מיום א' ניסן ליום א' תשרי. במקום חג האביב הטבעי בא חג־הסתיו הדתי[3]. ויום הכפורים נקבע לתענית ולתשובה, לשבת־שבתון ולחשבון־הנפש. כאן מצאה הקדושה הדתית את בטויה העליון. חלול הקודש מביא לידי חטא וטומאה, וטהרת הקודש אין להשיג אלא על ידי תשובה וכפרה. הכפרה נקנית על ידי קרבנות ועבודת המקדש וכן גם על ידי צום, תפלה וחשבון הנפש. „יום הכפורים" נתחדש בעקב ראש־השנה של הסתיו וטעמיהם שוים.

השבת, שנקבעה לכתחלה ליום מנוחה מעבודה ומלאה תפקיד חשוב בחיי הכלכלה של הארץ, נעשית גם לכלי מחזיק קדושת היהוד. האדם הנפטר מדאגות ימי המעשה יכול להצטמצם בעולם האצילות — ומכאן האיסורים החמורים סייגים לסייגי המנוחה בשבת, שערכם החנוכי בחיי העם רב הוא. בתקופה הנדונה נעשתה השבת גם לחג של המקדש, שקרבנות מיוחדים קרבים בו.

מנהג הקרבנות נתרחב בתקופה הנדונה עד למאד, אולם מרוכז היה במקום קבוע אחד — בבית המקדש שבירושלים. נוהגים היו מיני קרבנות שונים לאנשים שונים ולהזדמנויות שונות. הקרבנות והמנחות היו מובאים מן הבקר והצאן, העופות, קמח־סולת, הירקות והפירות, השמן, היין ובשמים. נוהגים היו קרבנות־עולה, הנשרפים כליל על גבי המזבח, מתנה לאלהים, וקרבנות כפרה — חטאת ואשם — ושלמים, וכיוצא בזה. קרבנות שונים היו מובאים מאת הקהל

---

[1] ויקרא כ"ג, כ"ד־ל"ג; במדבר כ"ט, א'-י"א. בס' הברית (שמות כ"א-כ"ג) ובס' דברים לא נזכרו שני החגים הללו כלל, וקרוב לודאי שנתחדשו רק בימי עזרא והם מתחלתם דתיים.

[2] הבבליים הקדמונים היו נוהגים לקדש את ראש השנה בתקיעת שופר. ואף אצלם היתה קביעות ראש השנה רופפת בין אביב וכתיו.

[3] עי' „קדמוניות היהודים" ליוסיפוס א' ג' ג' ובבלי ראש השנה ב' ואילך; סתם ראש השנה בסתיו הוא וראש השנה שבאביב אינו אלא לענינים מיוחדים.

ומאת היחיד, מזכרים ונקבות, מהדיוטות ומכהנים, מאת ההמונים ומגדולי ארץ. קרבן התמיד, שהיה נקרב מדי יום ביומו, עלה על המזבח בשם כל העם, בזמן עבודת שחרית וערבית; בימי המעשה היה התמיד נקרב משני כבשים וקצת סולת, שמן ויין; ובשבתות, בראשי חדשים ושלש רגלים הוסיפו כמה בני בקר וצאן, נסכי יין וכיוצא בזה (ויקרא, פרקים א׳-ז׳ ועוד; במדבר פרקים כ״ח-ל״). כך נשתמר בחיי היהודים פולחן הקרבנות, שמקורו בעבודת האלהים הקדומה והפשוטה. אולם התורה השתדלה להכנים לפולחן זה טעמים מוסריים. הטעם העיקרי הוא — כפרת חטא האדם, ההורג את בעלי־החיים כדי לאכול את בשרם. על ידי איכול קצת מנתחי הבשר על מזבח אלהים חטא זה מתכפר. את דם החי הנזבח יש לשפוך כולו לפני המזבח, ואכילת הבשר על הדם נאסרה באיסור חמור, „כי נפש הבשר בדם היא" (ויקרא י״ז, ב׳-י״ב). הקרבן אינו אלא אמצעי לקדש על ידי מעשה דתי את המעשים הגסים שבחיים. זהו סמל טהרת החיים וקדושתם, שיש בו משום מעבר מן המושגים התמימים של אלילות אל אותם המושגים הנעלים של דעת אלהים וקדושה מוסרית, שהובעו בבהירות יתירה בס׳ משנה תורה ובתורת הנביאים.

הפולחן והמוסר, המנהג החיצוני וטהרת הנפש („הקדושה") — אלה הם עיקרי הדת ברוח התורה. אלו ואלו יש בהם משום הכרח היסטורי. פולחן שאין עמו מוסר עלול היה ליטול מן היהדות את נפשה ולהביא אותה לידי אלילות; ומוסר בלי צורות הפולחן המיוחדות במינן לא היה עוצר כוח להחזיק את המוני העם במסגרת המשמעת הדתית והלאומית, שעתידה היתה לאחד את העם היהודי ולעשותו חטיבה רוחנית מוצקת. המזיגה של שני היסודות הללו היא שסיפקה את צרכי בני האדם, שדעותיהם שונות, והתאימה לתעודות אותה השעה בדברי ימינו.

§ 84. ספרי ההיסטוריה והנבואה; עיקר כתבי הקודש

מעשה הכינוס והעיבוד של הספרים הקדמונים לא הסתפק בגבולות חמשה חומשי תורה, אלא נגע גם בשאר סוגי הספרות הלאומית, שלא נתקדשו קדושה יתירה זו: ספרי דברי־הימים והנביאים. מאמרים שונים בספרי „כתובים אחרונים" ובתלמוד מעידים לפי תומם, כי עבודה זו נסתיימה רק בימי עזרא ונחמיה[1]. הסדר המוצק, השיטה המסוימת של ההרצאה והקביעות החמורה בהסבר העובדות שאנו מוצאים בספרי דברי־הימים שבמקרא — כל אלה מעידים על יד מנוסה של עורך, שעיבדה את כל החומר כולו. ספרי דברי־הימים הגיעו לידינו לא

[1] ס׳ חשמונאים ב׳, ב׳, י״ג-י״ד; בבא בתרא פ״ו ע״א.

בצורת ספרי־זכרונות סתם מחיי העם מימי כבוש כנען ועד חורבן יהודה, אלא בצורת יצירות מושכלות של היסטוריוגרפיה: המאורעות אינם מסופרים בלבד אלא גם מוארים באור בהיר — ותמיד מתוך השקפה מסוימת. יש לשער, כי ספרי־הזכרונות הקדומים, שנתחברו בימי המלכים (§ 51) ונעבדו עיבוד ספרותי ראשון בבית מדרשם של הנביאים בימי גלות בבל (§ 67), נאספו ונסדרו בסדר כרונולוגי בבית מדרשו של עזרא ונוספו עליהם מסקנות מסוימות. כך נתהותה קבוצת ספרי המקרא, שמקומה נקבע לאחר חמשה חומשי תורה בשם „נביאים ראשונים" והיא מכילה ספרי יהושע, שופטים, שמואל (שני חלקים) ומלכים (שני חלקים).

לאחר שנסתיימה בימי עזרא עריכת נוסח התורה, שבה כל המאורעות, מבריאת עולם עד פטירת משה, כרוכים בחוקים ובמשפטים, כבר היתה כבושה הדרך לעריכת שאר ספרי דברי הימים. בעריכתם האחרונה אנו מוצאים בספרים הללו בסיס של הזכרונות הקדומים ועל גביו בנין מורכב, שבו סדרה ארוכה של מעשים ומאורעות נהפכת לשלשלת של סבות ומסובבים. במרכז ההרצאה עומדת האומה: פעם היא שומרת מדות אלהים וטוב לה, ופעם היא עוברת על מדותיו ורע לה. המאורעות אינם באים במקרה, אלא מתוך תכנית קבועה, שנגזרה מראש. מלכות ישראל הצפונית נחרבה, כי על כן סרה מעבודת יהוה ולא שמה לב לאזהרות הנביאים. מלכות יהודה נמלטה בצורת „שארית" קטנה, מפני שסוף סוף חזרה בתשובה ובחרה בדרך הישר על פי אלהים והנביאים. הגרעין הבריא של האומה כולל כל מה שנתרכז מסביב לירושלים ובית המקדש, שנמשך אחרי שלטון הדת בחברה. בהארה חנוכית זו אין דברי הימים אלא „נבואה שמושית": בהם נלמדת תורת הנביאים הדתית והמוסרית בדוגמאות מוהשיות. סופר דברי הימים נעשה כאן לנביא בסדר מהופך: תחת לנבא עתידות הוא מסביר בהתלהבות נביאית את העבר ומצדיקו על ידי חוקים מוסריים עליונים. ואמנם קורבה זו שבין ספרי דברי־הימים וספרי הנביאים לא רק עיונית היתה אלא גם מעשית: כבר אמור למעלה, כי ספרי דברי הימים נערכו תחלה בידי הנביאים וסיעתם, ועריכת הסופרים, כנראה, הוסיפה בהם את הרעיון של שלטון הדת כדי לקרב את העבר אל ההווה[1].

בתקופה הנדונה נעשה נסיון לחבר ספר מיוחד של דברי ימי מלכי ישראל

---

[1] אחת הדוגמאות המרובות של עריכה מפלה זו היא הנאום האגדי של שמואל ע״ד רעת שלטון המלך (שמואל א׳, פרק ח׳; ועי׳ למעלה § 9) העריכה הנביאית חיברה נאום זה בתורת מחאה כלפי עבידות המלכים (§ 25), ועריכת הסופרים עשתה מן הנאום שיר ושבחה לשלטון הדת („ויאמר יהוה אל שמואל: לא אותך מאסו כי אותי מאסו ממלוך עליהם").

ויהודה על פי השקפות הדור, הוא הספר האחרון שבמקרא: „דברי הימים" (שני חלקים), שבו מסופרות קורות העם מימי דוד המלך עד גלות בבל. הספר פותח במגלות־יוחסין מפורטות של שבטי ישראל וביהוד של משפחות כהונה; המגלות מבוססות על ספרי היחש שהעלו עמהם עולי בבל (פרק ט'). מחבר ס' „דברי הימים" אינו מקורי, אלא מספר הוא תוכן ספר „מלכים" וקצת כתבים אחרים שהיו בידו ולא הגיעו לידינו והוא טופל על הספורים טיח מעובה של השקפת־העולם התיאוקרטית[1]. בתיאורו המגמתי הוא משתדל להטעים יתרונה של יהודה על ישראל, מרומם את מלכות בית דוד ומגנה את המלכים „הרשעים" של מלכות עשרת השבטים, מבליט תמיד את הכהונה ועבודת המקדש, ואף את דוד המלך הוא מתאר כמין כהן גדול — בכלל מקרב הוא את העבר לדעות הדור. הצד החנוכי והאגדי סותר את המציאות לגמ־י. ס' „דברי הימים" אינו בעצם אלא מין פירוש או מדרש לס' „מלכים". חשובים לנו רק איתן הידיעות, שנכנסו לספר זה מתוך כתבים קדמונים. אבל את הידיעות הללו קשה להבדיל מבין ההוספות המאוחרות של המחבר. בזמן חבור ס' „דברי הימים", ואולי בידי אותו מחבר עצמו, נתחברו גם ספרי „עזרא" ו„נחמיה", שנכנסו לתוכם גם תעודות ארמיות וקטעי זכרונות של שני גבורי יסוד המעלה. שלשת הספרים הללו נתחברו, כמו שיש לדון על פי קצת בטויים שבהם, במאה הרביעית, בסוף ימי שלטון פרס.

על פעולות הסופרים יש להוסיף גם סדור הספרות הנביאית. עיקר העבודה היה — לכנס ולחלק את כתבי הנביאים בספרים מיוחדים, על פי מחבריהם[2]. במקום ששם המחבר או זמנו לא היו ידועים כל צרכם נכנסו כתביו לספר של נביא אחר מפורסם (למשל, הפרקים האחרונים של ספרי ישעיה וזכריה וקצת פרקים אחרים שבהם). על פי רוב נרשם זמן פעולתו של כל נביא ונביא בכתוב הראשון שבספרו (עמוס, הושע, ישעיה הראשון, מיכה, צפניה, ירמיהו, יחזקאל, חגי, זכריה הראשון). אבל לפעמים הסרה רשימה זו ועלינו לקבוע זמנו של הנביא אם על פי תוכן דבריו (נחום, חבקוק, ישעיה השני, מלאכי)

[1] בס' „דברי הימים" נזכרים הספרים הקדומים הללו שאינם בכלל במקרא: „דברי נתן הנביא", „נבואת אחיה השילוני", „חזות יעדו הנביא" (דה"ב ט', כ"ט; הוא ספר „דברי עדו החוזה" וס' „מדרש הנביא עדו", שם י"ב, ט"ו; י"ג, כ"ב), „דברי שמעיה הנביא" (י"ב, ט"ו), „דברי יהוא בן חנני" (כ', ל"ד), „מדרש ספר המלכים" (כ"ד, כ"ז). „ספר מלכי יהודה וישראל" הנזכר בס' דברי הימים הוא כנראה ס' מלכים שבמקרא, ואולי הכוונה לספרי דברי הימים למלכי יהודה וישראל שנזכרו בס' מלכים ולא הגיעו לידינו.

[2] קיימות היו גם מגלות ספר ובהן נאומי הנביא שנאספו בחייו או מיד לאחר מותו, למשל קובץ נאומי ירמיהו שנתחבר בידי ברוך תלמידו (ירמיהו ל"ו, ד', ל"ב; מ"ה, א').

או על פי השערות שונות במקום שהתוכן אינו מעיד על הזמן (יואל, עובדיה, יונה, זכריה ט׳־י״ד, כמה פרשיות „זרות״ בספרי הנביאים המפורסמים). על יצירותיהם של הנביאים משני הסוגים הראשונים כבר דברנו למעלה בצירוף לפעולת הנביאים הללו בדורותיהם. כאן עלינו לבקש סביבה היסטורית לנביאים מן הסוג השלישי, שזמן פעולתם שנוי עד היום במחלוקת.

ס׳ יואל, שמקומו במקרא קבוע בין הושע ועמוס, קרוב מאד בסגנונו המצוין ליצירות נבואיות אלו של תקופת הפריחה, אולם תוכן הספר מעיד על זמנו המאוחר, שכן מדובר בו רק על יהודה וירושלים ומלכות ישראל אינה נזכרת כלל — סימן מובהק שנתחבר אחרי חורבן שומרון. חוץ מזה, אין הנביא מזכיר כלל את המלך, אלא פונה אל ה„זקנים״ או אל הכהנים (א׳, ב׳, י״ג, י״ד) ובכלל מרבה להזכיר את „משרתי יהוה״ ו„משרתי המזבח״ (א׳, ט׳, י״ג; ב׳, י״ז) — סימן לתקופה שבה כבר לא היו מלכים ביהודה ובראש העם עמדו זקנים וכהנים, היא תקופת שלטון פרס[1]. ותוספת ראיה לדבר: יואל מדבר על דבר „ישראל אשר פזרו בגויים״ ועל דבר השבת „שבות יהודה וירושלים״, על צור וצידון המוכרים את בני יהודה וירושלים לבני היונים (ד׳ א׳, ב׳, ו׳) — סימנים המעידים על התקופה שלאחרי גלות בבל, בשעה שהיונים באסיא הקטנה ובאיים נספחו על מלכות פרס ובאו במגע עם ארץ ישראל. לפי כל זה יש ליחס את נבואת יואל לדור ראשון של שלטון פרס ולקבוע אותה בין עליה ראשונה לשניה, לפני „הנביא האחרון״ מלאכי. עת צרה היתה ליהודה, עוד לא נרפאה משממתה ולקתה בבצרת ובעזובה, ממכות מדינה וגזירות בידי שמים, ומצפה היתה לגואלים מבני הגולה שבבבל ופרס — ולזמן מעבר זה מתאים התיאור הפיוטי של הארבה המביא רעב על הארץ ושל בכית הכהנים „בין האולם ולמזבח״ והקריאה לקדש צום וזעקה בבית יהוה (פרקים א׳ וב׳) ביחוד מתאימה לתקופה זו נבואת יואל על דבר משפט אלהים על הגויים שפיזרו את ישראל בעולם (פרק ד׳). המשפט יהיה בעמק יהושפט הסמוך לירושלים, ואחר כך תצא מציון תורה, יהוה ישפוך את רוחו על כל בשר, לרבות עבדים ושפחות (פרק ג׳), „והיה כל אשר יקרא בשם יהוה ימלט כי בהר ציון ובירושלים

[1] חוקרי המקרא הראשונים יחסו את ספרו של יואל לתחלת ימי מלכות יואש ביהודה (שנת 830 לערך), שכן היה בימים ההם יהוידע הכהן וחבריו הכהנים השליטים בארץ מפני קטנותו של המלך. אבל אם נאמר כן יהא יואל קודם לעמוס, זאת אומרת הנביא הראשון שדבריו הגיעו אלינו בכתב. וזה לא יתכן מכיון שיש בספר כמה סימנים של זמן מאוחר, ועל כרחנו זהו זמן ה„זקנים והכהנים״ שבימי שלטון פ״ס.

תהיה פליטה". והנביא מסיים: "ויהודה לעולם תשב וירושלים לדור ודור". חזון זה לאחרית הימים מושפע מחזיונות יחזקאל וזכריה שקדמו לו באותה תקופה.

ספרו הקטן של עובדיה, שאין בו אלא פרק אחד, אף הוא מנבא למשפט על עושקי יהודה, אחריתו של אדום עדי אובד על שעמד על דם יעקב (יהודה) "ביום שבות זרים חילו ונכרים באו שעריו ועל ירושלים ידו גורל". כנראה הדברים מכוונים להשתתפותו של אדום בחורבן יהודה בימי נבוכדנאצר. על פי עוז ההתמרמרות שבנבואה זו יש לשער, שנכתבה בהשפעת הרושם של החרבת הא"ץ על ידי העממים הסמוכים, זאת אומרת בשנים הראשונות לגלות בבל, אבל יותר קרוב שמנה בשנים הראשונות לשיבת ציון, בשעה שעולי בבל מצאו בקרקעותיהם את האדומיים[1]. "ועלו נושעים[2] בהר ציון לשפוט את הר עשו" — זוהי תקות הנביא התיבע עלבון עמו. כדומה לזה מצאנו במזמור "על נהרות בבל" (תהלים קל"ז): "זכור יהוה לבני אדום את יום ירושלים האומרים ערו ערו עד היסוד בה!" (§ 66).

יותר קשה לקבוע זמני של נביא אחר, שמשאותיו נשתמרו בששת הפרקים האחרונים של ס' זכריה (פרקים ט'-י"ד)". כל תוכן הפרקים, שאין בו שום צירוף למאורעות הזמן ושום דמיון לסגנון שאר פרקי הספר, מעיד כי אין הפרקים הללו פרי עטו של זכריה בן דורו של חגי, דור בנין המקדש השני. מה ש"זכריה השני" (השם המוסכם של נביא פלאי זה) מזכיר את אפרים ויהודה ומלחמת בני ציון עם בני יון (ט' י', י"ג; י' ו', ז'; י"א י"ד) נתן מקום להשערות מהשערות שונות[3]. קרובה לודאי היא הסברא, כי בששת הפרקים הללו נאספו קטעים מזמנים שונים, מימי המלך יאשיהו, שבה נתפשטה יהודה בחלק מאדמת שומרון לפנים, ועד דור העליה השניה. לדור אחרון זה אפשר ליחס את סוף הספר, שבו מדובר על דבר עליה לרגל לירושלים לחג הסוכות (י"ד, ט"ז-י"ט), הוא החג שהותג ברוב פאר לאחר מתן חוקת-התורה בימי עזרא ונחמיה (נחמיה ח', י"ג-י"ח; ועי' למעלה § 83). יש להוסיף, כי רוב הפרשיות

---

[1] כמה מן המקראות בנבואות עובדיה הם כמעט כפל לשון של נבואת ירמיהו על אדום (השוה ירמיהו מ"ט, ט', י"ד-ט"ז לעובדיה א'-ה').

[2] בנוסח המקרא שלנו נאמר "מושיעים", אבל לפי הכונה נכונה גירסת השבעים ושאר התרגומים העתיקים: "נושעים".

[3] רי"ם ובית מדרשו מיחסים את זכריה השני לימי הושע הנביא (המאה השמינית), שטדה, קורניל והחוקרים החדשים רואים בנבואות אלו הד מלחמת הדיאדוכים ותחלת שלטון יון ביהודה (המאה הרביעית והשלישית). ואחרים מאחרים אותן עד זמן המלכים האחרונים מבית סיליקום והחשמונאים הראשונים.

של זכריה השני מצטיינות ביופי נעלה של המלצה, ורק הנוסח הפגום לפעמים מאפיל על הכונה.

אחד מספרי „תרי עשר" — ס' יונה הנביא — תופס מקום מיוחד. ראשית, אינו נמנה בתכנו על ספרי הנביאים, כי מכיל הוא לא משאות אלא ספור בעל מוסר השכל, והטעם היחיד להכניסו אל ספרות הנבואה הוא, ששם גבור הספר הוא כשם נביא מימי ירבעם השני: יונה בן אמתי, שדבריו לא הגיעו אלינו. שנית, עצם הספור משל הוא ואינו כרוך במאורע מדיני אלא מחוץ לזמן ולמקום הוא. שלישית, ס' יונה מצטיין בזה, שאין לו שום יחס לא לעם ישראל ולא לצד הלאומי בכלל; בו מובעת דעה מוסרית אנושית, שאין בה שום צד לאומי. יונה מנבא מהפכה לנינוה, עיר הבירה של אשור, וכשחזרו יושביה בתשובה ואלהים שב ונחם חרה הדבר ליונה; ואז הוכיח לו אלהים על ידי מופת שלא צדק: הקיקיון, שתחת צלו ישב הנביא, יבש בן לילה והחורב הציק לנביא עד מות. וכשחרה הדבר ליונה אמר לו אלהים: „אתה חסת על הקיקיון אשר לא עמלת בו ולא גדלתו — ואני לא אחוס על נינוה העיר הגדולה אשר יש בה הרבה משתים עשרה רבוא אדם ובהמה רבה!?". המוסר היוצא מספור זה ברור הוא: התשובה מצילה את בני האדם מעונש על מעשיהם הרעים, כי אין אלהים רוצה ביסורי הבריות וכליונם; יקרים לו לא רק חיי האדם, יהיה מי שיהיה — יהודי או אשורי, אלא גם חיי הבהמה; מדת הרחמים מתגברת על מדת הדין. כאן הגיע המוסר האוניברסלי של הנביאים למרומי גבהו, ויפה עשו איפוא הסופרים, שהכניסו את ס' יונה לתוך ספרי הנביאים. עצם העובדא, שספר זה נכנס לחלק הנביאים שבמקרא מוכיח, שהספר נתחבר עם חתימת הלק זה, זאת אומרת בסוף ימי שלטון פרס.

במאה הרביעית לפני סה"נ נאספו ונסדרו איפוא שלשת החלקים הראשונים של המקרא. החלק הראשון הכיל את חמשה חומשי תורה, שיש לצרף אליהם גם את ס' יהושע. החלק השני הכיל ספרי דברי הימים, והחלק השלישי — ספרי הנביאים. שלשת החלקים הללו הם הגרעין של כתבי הקודש. על פי הרמזים בספרי המקרא נראה, שכמה ספרים קדומים אחרים אבדו ולא הגיעו לידינו. קצתם אבדו אולי מפני שלא נכנסו לכלל ספרי המקרא על שום תכנם החילוני. ספרים אחדים מסוג זה נכנסו לכתבי הקודש בזמן מאוחר, עם חתימת החלק האחרון של המקרא, ה„כתובים". חלק זה, שלתוכו נכנסו אחר כך ס' תהלים, ס' משלי, ספרי פילוסופיה דתית ושירה, פתוח היה לקבלת יצירות ספרותיות חדשות במשך ארבע מאות שנים. בימי שלטון פרס נחתמו התורה הנביאים. הסופרים כינסו למשמרת אוצר רוחני זה, שנעשה לאחר זמן אור־

תורה לאנושיות. ולאומה היהודית היתה אסופה זו הרת תוצאות רבות. מכאן ואילך אין היהדות דבר שבאמונה בלבד, אלא תורה היא שללמוד צריך. למצות יראת שמים נוספת מצות תלמוד תורה. לא הכהן מדריך את רוח העם, אלא הכתוב, הכולל עיקרי האמונה, דינים ומנהגים, חוקי החברה, מוסר עליון, עדות לשמירת הנוף ופילוסופיה. היהדות אינה מפילה תרדמה על המחשבה אלא מעוררת אותה. מכאן השכליות היתירה והכוח הרוחני הנשגב, שנעשו בדורות הבאים לסימן מובהק של האומה הישראלית.

§ 85. השירה הדתית. מזמורי תהלים.

היהודים המשכילים של הדור ההוא לא עסקו רק בכינוס הספרות הישנה ולימודה. עם שמירת פירות היצירה הקודמת ועם פרסום האוצרות הרוחניים שנגנזו הדורות הקודמים יצר העם גם ערכים רוחניים חדשים, בצורה משונה מן הצורות הקודמות. במקום הנביא בא המשורר והחכם. טפוס החכם, היודע דת ודין, הוא הוא ,טפוסי הסופר המתיאר למעלה. השירה והפילוסופיה, ככל התרבות הרוחנית הקדמונה, כרוכה בהשקפת־העולם הדתית. רגשות הנפש הנאצלים מובעים בשירה הדתית, והשאלות העומדות ברומו של עולם — בפילוסופיה הדתית.

המזמור הדתי, או מזמור התהלים, בצורה שהגיע אלינו בספר תהלים שבמקרא, אינו קנין היצירה העברית בלבד. מהבבליים הקדמונים הגיעו אלינו כמה מזמורים, הפונים אל האלים שמש, סין או מרדוך והדומים בהיצוניותם אל התהלים שלנו, אולם רחוקים הם בפנימיותם כרחוק ריבוי־הרשויות מאחדות האלהים. לבירור דמיון חיצוני והבדל פנימי זה שבין המזמורים הבבליים והעבריים די להביא דוגמאות אחדות:

המזמורים הבבליים.	מזמורי התהלים שבמקרא.
אלוה! בממשלת השמים, בשלטון הא־ץ אין דומה לך באַחיך האלים... דברך כי ירעם בשמים — בני אלהים בשמים יכרעו ברך, דברך כי ירעם בא־ץ — בני אלהים בארץ יחוננו עפר. דברך כי יעלה בסערה (במטר) יהולל מאכל ומשתה וכי ירד לארץ תדשא הארץ דשא... דברך יוצר אמת וצדק,	מי בשחק יערוך ליהוה, ידמה ליהוה בבני אלים? אל נערץ בסוד קדושים ונורא על כל סביביו. יהוה אלהי צבאות, מי כמוך חסין יה ואמונתך סביבותיך. אתה מושל בגאות הים, בשוא גליו אתה תשבחם... לך שמים אף לך ארץ, תבל ומלואה אתה יסדתם, צפון וימין אתה בראתם, תבור וחרמון בשמך ירננו

דברך כשמי השמים, כירכתי שאול. מי יבין את דברך, מי יעלה אל שיאו? (מתוך מזמור לסין אלהי הלבנה).

מרדוך האביר, אשר קצפו מבול ורחמיו רחמי אב! קראתיך ולא שמעת — ונדכיתי, זעקתי ואין מענה — ונכפשתי. כחי כשל, שחותי כאיש שיבה...

עד כמה תתעטף נפשי מרוב דמעה ואנחה? עד כמה ישָׁמעו בביתי ההרוס שירי קינה ואבל? כיונה אהמה לילה ויום. מאנחותי נדכאה נפשי. מה עשיתי, אלי ואֵלתי?

תן חיים לעבדך ויודה עוזך וגדלך לפני כל בני אדם. הביטה, אלהי, אל עבדך הנאנח. תשוב נא המתך הקשה. הקל נא מעלי את אזיקי, תן לי לנשום ברוָחה.

מי יבוא בסוד אֵלים? איכה ישׂיגו בני־אדם אמללים את דרכי אלהים? האיש אשר עודנו חי בערב, למחר והנה הוא מת. לפתע פתאום נגזר, כרגע נשבר. הנה עודנו מזמר ומנגן וכהרף עין הוא מתיפח כמקונן.

(ממזמורי הקינה).

לך זרוע עם גבורה, תעוז ידך תרום ימינך. צדק ומשפט מכון כסאך, חסד ואמת יקדמו פניך (תהלים פ״ט, ד׳—ט״ו).

אלי, אלי, למה עזבתני, רחוק מישועתי, דברי שאגתי! אלהי אקרא יומם ולא תענה, ולילה ולא דומיה לי... ואנכי תולעת ולא איש, חרפת אדם ובזוי עם... יבש כחרש כחי (תהלים כ״ב, ב׳—ט״ז).

עד אנה יהוה תשכחני, עד אנה תסתיר את פניך ממני? עד אנה אשית עצות בנפשי, יגון בלבבי?

(תהלים י״ג).

אפפוני חבלי מות ומצרי שאול מצאוני, צרה ויגון אמצא. ובשם יהוה אקרא: אנא יהוה, מלטה נפשי! אנא יהוה, כי אני עבדך, עבדך בן אמתך.

(תהלים קט״ז, ג׳—ד׳, ט״ז).

אדני, מעון אתה היית לנו בדור ודור. תשב אנוש עד דכא ותאמר: שובו בני אדם. כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול כי יעבור ואשמורה בלילה... כחציר יחלף, בבוקר יציץ וחלף, לערב ימולל ויבש.

(תהלים צ׳, א׳, ג׳—ו׳).

בין מזמורי־המקדש הבבליים נמצאות תפלות על הזבחים, מזמורי תהלה, השבעות כנגד כשפים רעים על שם האלים שמש, מרדוך, סין, האלה עשתר ועוד. הדמיון הרב של הביטויים במזמורים הבבליים והעבריים של תשובה וחרטה אין בו כדי להאפיל על ההבדל העיקרי שבין אלו לאלו. והוא שהמזמורים הבבליים הביעו הלך־נפש של הכומרים ומסבתם המצומצמת והיו כמין מימרות מיוחדות למקדש ועובדיו. ואילו במזמורי התהלים נשקפת בלי ספק רוח העם במעמדותיו השונים ותהיות דתיות של נפש היחיד, שהן לפעמים מתנגדות אל

עיקרי הדת הפומבית מן הקצה אל הקצה. אולם מכל ההקבלות הללו יוצאת מסקנא ברורה אחת: כי היסוד הראשון של התהלים היה פרי התרבות הדתית של כל ארץ־הקדם.

שירה דתית זו התהילה מתפתחת בישראל מקדמת דנה. והמסורת המיחסת כמה מזמורי תהלים לדוד המלך יש בה גרעין של אמת: ודאי כבר קיימים היו בימי המלכים מזמורים המיועדים לעבודת המקדש או להגינות פומביות שונות. אבל אין זאת אומרת כי המספרים שרשום על גביהם „לדוד" (או „לאסף", „לידותון" או משורר אחר) מימי המלכים הם. לתקופת המלכים יש ליחס בודאות רק אותם המזמורים שיש בהם סימני הזמן, למשל הזכרת מלך או מלחמה (מזמורים ב', כ"א, מ"ה, מ"ז, מ"ח, ס', ס"א, ס"ג וכיוצא בהם). בכמה מזמורים ניכר הרושם של חורבן יהודה וגלות בבל, למשל מזמור קל"ז („על נהרות בבל", עי' למעלה § 66) ועוד אחדים שזמנם בולט בהם (מזמורים מ"ד, פ"ג, פ"ט)[1]. אולם רוב מזמורי התהלים נתחברו בימי פרס ויון. כמה מהם הם שירים שהיו הלויים שרים במקהלה בבית המקדש. אבל מיטב השירה הדתית הזאת צמח על קרקע הדתיות האישית וכרוך בבית־הכנסת, שקם בימים ההם כמלואים למקדש ולקרבנות. השתפכות הנפש המאמינה מצאה לה מקום ב„קהל חסידים", שבו היה לא המנהג החיצוני עיקר אלא הכוונה שבלב.

לשירת התהלים היו שני גוונים: לאומי ואישי, תוגת האומה ושמחתה והשתפכות הנפש המאמינה והמתגעגעת והמבקשת את האמת. לדברי ימי התקופה חשובים ביחוד המזמורים הלאומיים. ביהודה הכפופה לשלטון הדת היתה תהלת אלהים שבח לשלטון העליון, המדריך את חיי העם. לא המלך, לא שר הצבא, לא הגבור, אלא אלהים הוא מנהיגם של ישראל. אומה הבוטחת בכח רוחני כזה כל כלי יוצר עליה לא יצלח. המזמור מ"ב שבס' תהלים מביע בטחון זה בביטויים נמרצים: „המו גויים מטו ממלכות — יהוה צבאות עמנו משגב לנו אלהי יעקב". ועל כן אין היהודי זקוק לגבורת מלחמה אלא לגבורת הרוח, כלי זינו הן האמונה והתורה (תהל' כ"ז, א'—ה'). ההשתלמות הרוחנית נקנית ע"י הסתכלות דתית והתעמקות בדברי אלהים: „תורת יהוה תמימה משיבת נפש, עדות יהוה נאמנה מחכימת פתי; פקודי יהוה ישרים משמחי לב, מצות יהוה ברה מאירת עינים" (שם י"ט, ח'—ט'). היהדות מביטה על האמונות האליליות כמנצחת: „למה יאמרו הגויים איה נא אלהיהם — ואלהינו בשמים כל אשר חפץ עשה; עצביהם כסף וזהב מעשה ידי אדם, פה להם ולא ידברו, עינים להם ולא יראו,

1 מזמור פ"ט נתחבר לדעת קצת חוקרים בזמן תבוסתו של יאשיה על יד מגדו. מזמור ע"ט, המתמרמר על חילול המקדש בידי נכרים, מתאים לימי אנטיוכוס אפיפנס יותר מאשר לימי נבוכדנאצר.

אזנים להם ולא ישמעו, אף להם ולא יריחון, ידיהם ולא ימישון, רגליהם ולא יהלכו... כמוהם יהיו עושיהם, כל אשר בוטח בהם". בשירה זו של שלילת האלילות יצאה היהדות לקראת היונות ותולדותיה בדתות הגויים.

מקום חשוב בהשתפכות־הנפש השירית תופסים הנושאים ההיסטוריים. העבר של האומה הישראלית, ימי גדולתה וירידתה מתוארים בציורים פיוטיים בהירים. המזמור „בצאת ישראל ממצרים" (תהלי קי"ד) הוא אחת ממיטב היצירות שבשירת העולם. מזמורים אחדים (קי"ה—קי"ו ועוד) כוללים קצור דברי ימי האומה בדרך שיר וברוח חנוכי. הגעגועים למלכות בית דוד נשמעים ב„שירי־המעלות" (ק"כ—קל"ד), שבהם ניכר הלך־הנפש של עולי בבל ובוני ירושלים והמקדש (קכ"ב).

בצד הנושאים הלאומיים מצויים בשירת מזמורי התהלים נושאים אישיים ואנושיים מאותו הסוג הגובל בשירה, בדת ובפילוסופיה. דוגמא לנושאים כאלה יכול לשמש מזמור ק"ד („ברכי נפשי") — הימנון נשגב לטבע שרוח אלהים בקרבו והוא כפוף לחוקות עולם; שיר ושבחה לאלהות שמלוא כל הארץ כבודה, מין פנתיאיזמוס דתי. אולם הנושא השגור של מזמורי תהלים הם רגשות היחיד: תלונת השרוי בצרה, צער על החטא ומיסור כליות, נוחם, תפלה לאל עליון לישועה וגאולה, זוהי שיחה בין האדם לאלהיו, המשגיח לא רק על העולם או האומה אלא גם על היחיד. יש כאן משום גנוד מפורש בין הצד הלאומי והצד האישי שברגש הדתי. שאלת הנפש המאמינה קמה בצד שאלת העם הנבחר, ויש שהיא נפתרת לא ברוח השקפת העולם השלטת באומה. מכאן יסודות צער־העולם בשירה הדתית שבמקרא.

§ 86. הפילוסופיה הדתית (ספר איוב).

אמונה התמה ששלטה בחיי יהודה מימי עזרא ונחמיה שמה קץ לנטיית הקידמות לצד האלילות, אבל לא הפסיקה את התהיות הדתיות העליונות. העם התרומם לגבהי דתו, לחוג השאלות העומדות ברומו של עולם. אבל לא תמיד נתקררה דעת היחיד בפתרון המקובל. מוחות שונים היו מתלבטים בספקות ובשאלות שאין עליהן תשובה. וכך מצאנו במקרא לא רק הימנון לשלטון האמונה אלא גם זעקת הספקן, המבקש את האמת לאמתה.

היהדות של התקופה הנדונה היתה מבוססת על האמונה בצדק האלהי המיהלט, הגומל לכל איש כמעלליו. ליהודים הקדמונים היה הגמול לא מושג מסתורי אלא ממשי. עדיין רחוקים היו מן המושג המאוחר של יום הדין לעתיד לבוא ומובטח היה להם שהגמול ניתן בעולם הזה: הצדיק טוב לו בחומר או

ברוה, בחיי הפרט, המשפחה או הצבור; והרשע, העובר על מצות אלהים, רע לו בעולם הזה. לכמה מצוות שבתורה ניתן לא טעם של טובת היחיד אלא של טובת הכלל, האומה. היהדות הנביאית הקדומה לא הכירה בהשארת־הנפש של היחיד כלל ולא היתה לפניה אלא השארת־הנפש של האומה ונצחיותה בתנאי שאישיה ודורותיה ילכו בדרך הישר. לבעלי־הנפש, המסוגלים להבין את היחוסיות של ההנאה והצער ולמזג את חייהם בחיי כלל האומה, היתה תורה כזו עלולה להתקבל על הדעת; ע״י הסברים דתיים מופשטים יכלו לפשר בין תורה זו ובין עיקר הצדק האלהי. אולם אנשי המעשה מצאו סתירה מוחשית בין התורה והמציאות. במציאות היו מעשים בכל יום שהצדיק רע לו והרשע טוב לו — ומקרים כאלו מצויים היו לא רק בחיי אישים בודדים אלא גם בחיי קבוצים ועמים. ומאליה קמה שאלה קשה: היכן הצדק האלהי? היכן שכר ועונש? אילו היה בימים ההם קיים מושג עולם הבא, אפשר היה להפליג את השכר והעונש לאותו עולם מופלא, אבל היהדות הקדומה לא ידעה אלא גמול בעולם הזה. הקושיא עמדה איפוא בתקפה והביאה את המאמינים במבוכה. שאלת צדיק ורע לו ורשע וטוב לו מצאה לה בטוי בתהלים, במזמורים י׳, ל״ז, מ״ט, ע״ג ועוד.

במזמורים אלו הספקן מרגיע את עצמו ע״י נתוח נפשי המביא אותו לידי הכרה, שהאושר המדומה אינו האושר האמתי, שאין חקר לדרכי אלהים ולגורל בני האדם. אולם מנוחה זו לא נקנתה בקלות יתירה. ראיה לדבר ספר „איוב״, חיבור פילוסופי־מוסרי בצורה וכוחית, שנכנס לאחר זמן לתוך כתבי הקודש[1]. איוב היה „תם וישר וירא אלהים וסר מרע״ ואף־על־פי־כן באו עליו כמה צרות: עשרו נבזז, בניו ובנותיו נהרגו והוא בעצמו הוכה בשחין. הצדיק האומלל יושב לארץ במסבת רעיו שבאו לנחמו ושופך לפניהם שיחו. מקלל הוא את יום הולדו ומטיל ספק בצדקת אלהים. הרי ירא אלהים היה ועושה צדקה בכל עת טוען הוא („עינים הייתי לעור ורגלים לפסח״), וסבור היה שישב כל ימיו בשלוה „טוב קויתי ויבוא רע, ואיחלה לאור ויבוא אופל״ (כ״ט—ל׳)[2]. והוא שואל שאלה

[1] על פי בבא בתרא ט״ו ע״ב „איוב לא היה ולא נברא אלא משל היה״. יסוד הספר היא אגדה אדומית על דבר עשיר בעל צדקה שירד מנכסיו וחלה והטיל ספק בצדקת אלהים. ואולי נוספה הסביבה הנכרית בכונה, שלא לשים בפי יהודי דברי חלול השם. יש לשער שהספר נתחבר בימי גלות בבל (יחזקאל י״ד, י״ד. כ׳ ־מזכיר את איוב בין שלשת הצדיקים המפורסמים „נח, דניאל ואיוב״), ובכל אופן אינו מאוחר מימי שלטון פרס. בספרות האשורית־הבבלית מימי אשורבניפל (במאה השביעית) מצינו הקבלה לאיוב: מושל אגדי בניפור בשם טבי־אגליל, שהוכה במחלה קשה והתאונן על משפטם של האלים. הוא שחבר את הקינה, שקטע ממנה הובא למעלה (§ 86. הקטע האחרון של הקבלה הבבלית).

[2] איוב הבבלי אף הוא קובל: „תמיד היו מעיני בתפלה; התפלה היתה נר לרגלי, הקרבן -

מרה: ,מדוע רשעים יחיו, עתקו גם גברו חיל? בתיהם שלום מפחד, ישאו בתוף וכנור וישמחו לקול עוגב, יבלו בטוב ימיהם וברגע (בלי יסורים) שאול יחתו? זה ימות בעצם תומו, כולו שלאנן ושליו, וזה ימות בנפש מרה ולא אכל בטובה׳? (כ״א, ז׳—כ״ה).

רעי איוב מנסים לנחמו ומוכיחים לו, שעוד יש בידי אלהים להשיב לו אשרו כמקדם. אבל איוב חוזר על דברי יאושו ואז משתדלים רעיו להוכיח לו, כי מכיון שאלהים הוא בעל צדק מוחלט הרי הפורענות שבאה על האדם מוכיחה שהאדם חטא וגם אין איש צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא. איוב מתמרמר על פלפול זה ומוכיח את ההפך: מכיון שהאדם הוא יציר כפיו של אלהים, בריה חלשה ומחוסרת שלימות, אין אלהים יכול לדרוש הימנו שלימות ולענשו על חולשתו. כאן מגיעה מחאתו של הספקן עד לידי שלילה גמורה של היסוד המוסרי בסדר העולם: מה יצדק אנוש עם אל? אם יחפץ לריב עמו — לא יעננו׳ וכו׳ (פרק ט׳).

כשהגיעו מחאותיו של איוב לידי מרום פסגתן — לידי מריבה באלהים, השיב לו תשובה נמרצת הצעיר שברעיו, אליהוא, שהתמרמר גם על חוצפתו של איוב וגם על תשובותיהם הרפות של רעיו הזקנים. הוא מוכיח, כי לגבי אלהים הכל־יכול, בעל הצדק המוחלט, אינם חלים קני־המדה היחוסיים של הצדק המושג לשכל האדם. שליט העולם והטבע אינו מחוייב לתת דין וחשבון במעשיו לאדם, אחד מבריותיו העלובות, וגם אין במעשי האדם כדי להשפיע על אלהים: ,אם חטאת מה תפעל בו ורבו פשעיך מה תעשה לו? אם צדקת מה תתן לו או מה מידך יקח?׳ (פרק ל״ה).

תשובה נמרצה זו איוב שומע ,מן הסערה׳ מאת אלהים בכבודו ובעצמו. אלהים מראה לו על חזיונות הטבע הנשגבים, על כחות האיתנים ועל החוק והקצב שבמהלך העולם כדי להוכיח אפסותן של טענות האדם. ארבעת פרקי תשובת אלהים (ל״ח - מ״א) הם, ביחד עם מזמור ק״ד של תהלים הנזכר למעלה, הימנונים נאוניים לטבע מתוך השקפת העולם הפנתיאיסטית. כאן, ביחוד בפרק ל״ח, נמנות חידות העולם, שהטבע מתאמץ לפתור אותן זה אלפי שנים. איוב נזדעזע: ספקותיו המוסריים לא הותרו אלא נדהמו מקול המבול של שאלות העומדות ברומו של עולם ומלואו. האדם מדוכא מעצמת תבל ומסתרי חידותיה.

חוקי. הוריתי לארצי לכבד שם האל ולהלל שם האלה ועתה אני אסור לערש דוי, בית׳ היה לי לכלא, יצורי גוי מדוכאים, שוכב אני בצואתי״ וכיוצא בזה. ראוי לתשומת לב, שאיוב הבבלי אינו מונה אלא את מצוותיו הדתיות (תפלה וקרבנות), ואילו איוב העברי מטעים את מעשיו המוסריים - אהבת חבריות ועזרה בצרה.

נבהל ומקבל מרות. איוב משתתק, טענותיו מסתתמות. ומחבר הספר מוסיף, כי אלהים השיב לספקן החוזר בתשובה את בריאותו ועשרו[1].

§ 87. „חכמה׳ ומוסר (ס׳ משלי)

המהאה הפילוסופית כלפי העיוות המוסרי בסדר העולם נשתתקה בתוקף כוח עליון הקורא את האדם להכנעה. השאלות הנוקבות עד התהום על דבר שכר ועונש, טוב ורע, בחירה וידיעה, הכרח ורצון, נשארות בלי תשובה ממשית. יאין לו איפוא לאדם אלא מקצוע האמונה מצד אחד ועולם הנגלה מצד שני. פילוסופיה הדתית והקירת מה שאחר הטבע מוכרחות לעמוד על גבול מסוים שאין לעברו. אבל הפילוסופיה המעשית בת חורין היא בהתפתחותה. החכמה המעשית, מסקנות הנסיון וההתבוננות, חכמת הזקנים המנוסים המשיאים עצות טובות לצעירים — זהו מקצוע שרובו חילוני ואין הרגש הדתי נפגע בו. חכמה זו היתה מובעת אצל כל העמים מאז ומעולם בצורת פתגמים קצרים ומשלים, והמצוינים שבהם, שהיו בהינת מ:עט מחזיק את המרובה, נעשו לקנין הכלל ונהפכו למימרות מתהלכות. במצרים ובבבל היה סוג ספרותי זה שגור. בספרות המצרית היו מימרות כאלו מורצות בשם שרים וזקנים שהייהם עברו עליהם בסערה. בארץ ישראל היו מפורסמים בחכמתם „בני קדם׳, זקני השבטים הנודדים במדבר סוריא וערב. זקנים אדומיים כאלה הם רֵעי איוב. למשל. בס׳ משלי שבמקרא מובאים „דברי למואל מלך משא אשר יסרתו אמו׳ וכן גם „דברי אגור בן יקה המשאי׳ (פרקים ל׳־ל״א) — ומשא היא עיר באדום.

בישראל וביהודה מצויים היו המשלים למיניהם עוד בתקופות הקדומות. אבל ודאי אין להבין כצורתו את הכתוב בס׳ מלכים א׳ ה׳, י׳־י״ד: „ותרב חכמת שלמה מחכמת כל בני קדם ומכל חכמת מצרים... וידבר שלשת אלפים משל... על העצים... על הבהמה ועל העוף ועל הרמש ועל הדגים׳. על פי מסורת זו נרשם שם שלמה על גבי קובץ המשלים שבמקרא („משלי שלמה בן דוד מלך ישראל׳), אף על פי שבגוף הספר מיוחסים המשלים ל„חכמים׳ סתם (כ״ג, כ״ד) והעתקתם ל„אנשי חזקיה מלך יהודה׳ (כ״ה, א׳; ועי׳ למעלה § 55). אין ספק, כי כמה משלי־עם היו שגורים זמן רב לפני תקופת הכנוס של הספרות בימי עזרא והסופרים. אבל אותו הספר שבו נאספו כל המשלים הללו ונוספו עליהם חדשים נתחבר רק בימי שלטון פרס. היצירה המאוחרת מצטיינת מן

[1] בפירוש בבלי לאגדת איוב מניפור נוסף נ״ב, כי אחרי הטענות של האומלל ריפא אותו האל מרדוך ממחלתו והשיב לו עשרו כמקדם.

הראשונה אולי בצורה מעובדת ומורכבת של הפתגמים או בסידורם לפי סיניהם ועניניהם וחיבורם למאמרים משולבים על פי שיטה מסוימת. ביחוד מפוארת בהם ה„חכמה", שלפעמים פירושה מדע ולפעמים דעת הטוב והישר. בפרק שמיני של ס׳ „משלי" החכמה מתוארת כאשה העומדת על פרשת דרכים וקוראת לבני אדם, שיבואו ללמוד: „כי טובה הכמה מפנינים וכל חפצים לא ישוו בה". אין מלכות אלא בחכמה, ולא עוד אלא שגם אלהים „בחכמה יסד ארץ" (ג׳, כ׳). החכמה כרוכה במוסר, באמת וצדק, כמו שהכסילות והבערות כרוכות ברשעות ועֲולה.

בהמון הפתגמים השונים והמשונים שבס׳ משלי אנו מוצאים פילוסופיה מעשית שלמה, המבוססת על השכל הישר. המוסר אינו כאן דבר מסתורי אלא מין תורת הבריאות של הגוף והנפש. אהבת המלאכה, התרחקות מן המותרות, טהרת המשפחה, רֵעות נאמנה, משמעת הצעירים לזקנים, טובת הכלל, יושר במקח וממכר, אהבת האמת, רחמנות — אלה הם יסודי המוסר הזה, שאינו בא מתוך עיון מופשט אלא מתוך התבוננות עמוקה בחיים והבנה דקה של נימוס ודרך ארץ. אין כאן הטפה והוכחה, אלא „לֶקח טוב" ועצות מועילות. כמה משלים פותחים בדברי־שידול רכים: „שמע, בני", „בני, תורתי אל תשכח". כל ההוראות הללו נותנות לנו לפי תומן חומר חשוב להכרת ארחם ורבעם של קדמונינו. מרובות הן האזהרות שלא ללכת אחרי „אשה זרה" (גם זונה וגם אשת־איש במשמע: ב׳, טז; ה׳, ג׳־כ׳; ו׳, כ״ד; ט׳, י״ג). בפרק ז׳ מתוארת התנהגותה של אשה כזו, המושכת את הבחורים קלי הדעת ברשתה. אמנם תיאור חי זה מעיד, כי הפריצות היתה מצויה גם ביהודה של ימי שלטון הכהונה, אבל המשפט הקשה שהפריצות נידונה בו בס׳ משלי מוכיחה, כי בירושלים לא היה מצוי מפום של „הטירה" המותר לבוא בקהל, כמו באתונא למשל. בדרך כלל מחמיר ס׳ משלי במדות אבל רחוק הוא מפרישות. בחיי המשפחה הכל מיוסד על שלטון האבות: „חושך שבטו שונא בנו ואוהבו שחרו מוסר"; „אל תמנע מנער מוסר, כי תכנו בשבט לא ימות — אתה בשבט תכנו ונפשו משאול תציל" (י״ג, כ״ד; כ״ג, י״ג־י״ד). והשכרות מתוארת בצורה מבהילה, כנראה מתוך התבוננות בחזיון שהיה מצוי ביותר (כ״ג, כ״ט־ל״ה; כ׳, א׳ ועוד). העצלות היא חטא גדול וענשו בצדו (ו׳, י׳; כ״ד, ל׳).

כמה וכמה משלים כוללים השוָאות בין החכם והכסיל. החכם שתקן הוא ויודע לכלכל דבר (ט׳, י״ט; י״ז, כ״ז־כ״ח) ולא עוד אלא „גם אויל מחריש חכם יחשב". דוגמאות של מדות דרך ארץ: „משיב דָבר בטרם ישמע אולת היא לו וכלמה" (י״ח, י״ג); „יהללך זר ולא פיך, נכרי ולא שפתיך" (כ״ז, ב׳). כמה

משלים על דבר מדות המלכים והשרים (פרקים ט״ז, כ׳, כ״א, כ״ג, כ״ט ועוד) מעידים על המחברים שהיו קרובים לממשלה. חיי הבית והכלכלה של תקופת כינוס המשלים, זאת אומרת של ימי מלכות פרס, נשקפים מסוף הפרק האחרון של הספר (ל״א, י׳ ואילך), המכיל שיר ושבחה על „אשת חיל׳ ומעלותיה הטובות: „דרשה צמר ופשתים, ותעש בחפץ כפיה. היתה כאניות סוחר, ממרחק תביא לחמה. זממה שדה ותקחהו׳ וכו׳.

מכל סוגי היצירה הספרותית נתפשטו בין העמים ביותר המשלים והפתגמים, לפי שאין בהם גוון דתי ולאומי. אותם המשלים עצמם אנו מוצאים אצל היהודים, הבבליים והמצריים[1]. בין הפפיירין שנתגלו ביב, המכילים תעודות המושבה היהודית שם בארמית, נמצאו גם קטעים של קובץ משלי אחיקר. הוא שר אשורי אגדי, סופר וחכם. מקצת הפתגמים הללו דומים כמעט כלה במלה למשלים מתאימים שבס׳ משלי (למשל: „מכל משמר שמור שפתיך׳ – הקבלה לנאמר במשלי: „נוצר פיו שומר נפשו׳. י״ג, ד׳; „אל תחוס על שבט לבנך׳ — ובמשלי: „חושך שבטו שונא בנו׳, כ״ג, י״ג). עינינו הרואות, כי אצל יהודי מצרים נמצא במאה החמישית קובץ ארמי של משלים הדומה לס׳ משלי, והקובץ היה מיוחס לא למלך ישראל אלא לשר אשור. ספר אחיקר פותח בספור, איך הגיע אחיקר להכמתו וכיצד הרצה אותה. הספור נתחבר כנראה בבבל ונתפשט אחר כך בכל ארץ הקדם בארמית, בסורית ובשאר לשונות. בספרות הישראלית נזכר שם אחיקר החכם רק בתקופה מאוחרת במאה השניה או הראשונה לפני סה״נ (בספר החיצוני „טוביה׳), ומכאן ראיה, שס׳ אחיקר היה ידוע בימים ההם גם ביהודה, אולם בגולה שבמצרים כבר היה הספר מצוי במאה החמישית, כנזכר למעלה

כל היצירות הללו, בין של השירה בין של הפילוסופיה ו„החכמה׳, לא נכנסו עדיין בתקופת שלטון פרס לתוך כתבי הקודש, שהכילו בימים ההם רק תורה, „נביאים ראשונים׳ וספרי הנביאים. רק לאחר זמן נוספו עליהם ספרי השירה והחכמה בשמם המיוחד „כתובים׳, כלומר ספרות סתם, הפחותה במדרגת „קדושתה׳ מכתבי הקודש הקודמים.

---

[1] ראוי להשוות אל הפתגמים שבס׳ משלי את הפתגמים הבבליים הללו (מן המאה השמינית לערך): „אל תפתח שפתיך לרותה. שמור שפתיך; אל תדבר בתרונך, פן תנחם; אל תנע בזונה אשר בעליה רבים׳. הפתגם הבבלי: „ירא את אלהים, כבד את המלך׳ דומה כמעט מלה במלה לנאמר בס׳ משלי: „ירא את יהוה, בני, ומלך׳ (כ״ד, כ״א). ם: המשלים המצריים קרובים לעבריים הפתגמים הללו: „השמר מנשים זרות אשר אין איש מכירן; מצולת־פליאה הן. אל תרבה בדברים, כי שונא שאון אלהים׳.

תוספות.

א. שיטות שונות בחקר דברי ימי ישראל הקדומים.

משעה שהעיזה המחשבה המדעית החפשית לבוא אל הקודש פנימה ולעשות נושא לחקירה גם את דברי־הימים הקדומים של עם ישראל, שהיו לפנים מופלאים ומכוסים, נתעוררה בבית מדרשם של החוקרים שאלה קשה: עד כמה יש בספר דתי וספרותי זה המכונה „כתבי הקודש" משום עדות היסטורית ומקור לידיעות על דבר החיים הקדומים של עם ישראל? ספרי ההיסטוריה שבמקרא, המספרים קורות עם ישראל מימי האבות עד גלות בבל, אינם סתם ספרי־זכרונות או קובצי תעודות, אלא ספרות היסטוריוגרפית שלימה, שבה המאורעות משולבים על ידי פירוש מושכל וכל ההרצאה מתכוונת ללמד ולהוכיח ולהסיק מסקנות דתיות ומוסריות מסוימות. אין זו בעצם היסטוריה, אלא פילוסופיה של ההיסטוריה; תורה היא וללמוד צריך. האגדות אינן נפרדות כאן מן המאורעית, והמאורעות אף הם כרוכים בתורות ובחוקים, והכל מכונס במסגרת המסורת הקדושה. ברור היה לחוקרים, כי שיטה מפותחת כזו מן הנמנע שתוצר בבת אחת. אלא ודאי צמחה קימעא קימעא על יסוד מקורות קדומים הקרובים למאורעות המסופרים. במקרא עצמו נזכרים כמה ספרים קדומים, למשל „ספר מלחמות יהוה", „דברי הימים למלכי ישראל", „דברי הימים למלכי יהודה" ושאר ספרים שלא הגיעו אלינו. התחילו מתעמקים בגוף המקרא וגילו מבעד למכסה העריכה הכללית כמה שכבות קדומות מתקופות שונות, פרי עבודתם של מחברים ועורכים מכמה דורות. כך נוצרה השיטה המדעית של המקורות השונים במקרא (עי' למעלה בגוף הספר, §§ 50־51 ולמטה תוספת ו').

שיטה זו מונחת ביסודה של „בקורת המקרא", שעסקו בה במאה הי"ט ביחוד תיאולוגים גרמניים. סיעה של חכמים, למן די־וֶטֶה ועד וולהויזן, עסקה בנתוח מדוקדק של פרשיות המקרא, וגולת הכותרת של עבודה זו היתה שיטתו המסוימת של וולהויזן, המוצעת ביחוד בספריו: Prolegomena zur Geschichte Israels (1878); Israelitische und jüdische Geschichte (1894); Komposition des Hexateuchs und der historischen Bücher des A. T. (1889). וולהויזן קבע הנחה המתנגדת למסורת הדתית מן הקצה אל הקצה: לא בתחלת דברי ימי ישראל העתיקים נוצרה התורה אלא בסופם, והוא הדין ברוב ספרי דברי־הימים שבכתבי הקודש. ספרות זו היא פרי פעולתם של הנביאים במאה השמינית והשביעית לפני סה"נ, אבל רק מקצתה נוצרה באותם הדורות ורובה נתחבר בימי גלות בבל ואחר־כך נתמלאה ונעבדה. העריכה האחרונה של התורה נעשתה בימי שיבת

ציון, על־ידי עזרא וסיעתו, במאה החמישית. כל הספרות המקראית טבועה במטבע תקופה מאוחרת, ורק על־ידי נתוח דק מן הדק השתדלו החוקרים להבחין בקרבה יסודות קדומים.

במסקנות הללו של „בקורת־המקרא" יש הרבה מן האמת, אבל גם כמה טעיות עיקריות, המכהות את האספקלריא ההיסטורית. כשם שהמסורת העמידה לפנים את כל תולדות היהדות על מעשי האבות ומשה, ש־ם קבצו מראש את כל התפתחות העם לעתיד, כך כפרה הבקורת המדעית במסורות הקדומות החשובות ביותר וראתה בהן סתם ניבוב בדותות מאוחרות מתוך כונה מסויימת, מבלי שנסתה לגלות בהן עקבות מאורעות עתיקים. אמנם, יש שהמסורות נוצרות לאחר זמן ולקדמונים מיחסים מעשים ודעות ב־וח הדורות המאיחרים, אבל אין לשכוח, שבכמה וכמה מסורות טמונים מתחת לצעיף א:די רמזים ליסודות של מאורעות ממשיים, שלקו בצורתם בתמורות העתים. הטעות העיקרית של בקורת־המקרא היא הקיצוניות, שבה מצטיינת כל הנחה הנ:יניח שוללת, וכן גם הפרזה בשיטת הנתוח לעומת שיטת הצירוף. אין להאציל את האמת לאמתה על־דבר העבר על־ידי נתוח פנימי של מקור אחד בלבד ולבנות על סמך זה השערות שונות. מדת האמת שבעדות היסטורית אין לבחון על־ידי נבית עדות זו בלבד או סוג אחד של עדויות, אלא עלינו להשוות אותן לדברי מקורות מסוג אחר. ובעשרות השנים האחרונות נתברר, כי קצת מקורות כאלה מן הימים ההם כבר יש לנו וקצתם עלולים להמצא בעתיד, ואם־כן יתכן להשתמש גם בחקירת המקרא בשיטת־ההשואה והסינתיזה.

אמת מארץ תצמח. זה כבר היו שברי־החרס ב„ביבליותיקה של אשורבניפל" שבחורבות נינוה חוזרים על ספורי מעשי בראשית וכמה ספורים שבס' מלכים. ובעשרות השנים האחרונות נילו החפירות במצרים, בארם־נהרים ובארץ־ישראל סיועים למאורעות של התקופות הקדומות במסורת ישראל, שבקורת המקרא חשבתם לאגדה. גילוי הטבלאות בתל־אל־אמרנה שבמצרים (1887) האיר את מצב ארץ־ישראל הכפופה למצרים במאה הט"ו לפני סה"נ, וה„חבירי" אז בארץ — ודאי מגזע ה„עברים", שמהם נפלגו בני ישראל. מציאה זו הכניסה אותנו לעצם מעשה כבוש הארץ בידי שבטי ישראל. טבלאות כאלה שנמצאו בארץ ישראל מספרות בכתב היתדות שלהן על־דבר אוצרות גנוזים של תרבות בבלית, שנשתמרו בכנען לפני בוא ישראל מימי השלטון הממושך של הבבליים ושהשפעו לאחר זמן השפעה עצומה על הדעות והאמונות בישראל. גלוי „חוקי חמורבי" על גבי עמוד בשושן (1902) הביא לנו בשורה מן המאה העש"ים לפני סה"נ, בשעה שחמורבי מלך בבל היה השליט בכנען, ואולי הוא הראשון שנתן מקלט לבית־אברהם הנודד. חוקים אלו מתמיהים בדמיונם הרב לגרעין הקדוש שבתורת משה — סימן לקירבה העתיקה שבין כל התרבויות בקדמת אסיא באלף השני לפני סה"נ. הפפיירין הא־מיים, שנמצאו ביב בשנת 1906 ונתפרסמו עד שנת 1911, גילו מציאותו של ישוב יהודי גדול במצרים במאה הששית והחמישית לפני סה"נ, זמן רב לפני המרכז היהודי הגדול באלכסנדריה ההלניסטית. כמה גילויים אחרים של חוקרי

אשור ומצרים, ההולכים ופותרים את הכתובות הקדומות הקשות, מכניסים אותנו אל תוך הסביבה ההיסטורית, שבה היה חי ישראל בימי קדם, וידיעת הסביבה היא תנאי מוקדם לידיעת ארחו ורבעו של הקיבוץ הנחקר. אם נצרף ידיעה זו אל המסקנות של בקורת־המקרא המנתחת, נוכל לבוא לידי תורה שלימה, אמנם לא משוכללת ועמומה בכמה פרטים. רק נתוח המסורות בסיוע התעודות הנזכרות של המזרח הקדום יוכל לפתור קימעא קימעא את השאלות הקשות בחקר הדורות הקדמונים.

שיטה סינתיטית זו, שהחזיקו בה בשנים האחרונות טובי חוקרי המקרא[1], היתה לנו לנר בכרך זה של ספרנו, העוסק בתקופה הקדומה. אנו הולכים לשיטה זו עד תומה ומסלקים ממנה את היסודות התיאולוניים שדבקו בה מתוך שהיתה חקירת המקרא עד כאן בעיקרה ענין לתיאולונים נוצריים. השקפתנו בבחינה זו כבר נתבררה במבוא הכללי לספר זה. המחקרים הסמוכים וכן גם הרבה מן הנאמר בגוף הספר יבררו, כיצד השתמשנו בכללים הנ״ל לגבי שאלות בודדות בתקופה הנידונה.

ב. ראשית דברי ימי ישראל (לסעיף 2).

בפרק י״ד שבס׳ בראשית, המשולב בספור מעשי אברהם, נשמע הד מאורעות־עולם, שאירעו בקדמת אסיא קרוב למאה העשרים לפני סה״נ. כדרלעומר מלך עילם עושה מלחמה בכנען בסיוע בני־בריתו אמרפל מלך שנער, אריוך מלך אלסר ותדעל מלך גויים (מקום סתמי). תכלית המלחמה היא להכריע את המלכים הקטנים בנגב ארץ כנען, סמוך לים המלח, כי „שתים עשרה שנה עבדו את כדרלעומר ושלש עשרה שנה מרדו". לאחר שהכו בעלי הברית את המורדים, בתוכם מלכי סדום ועמורה, לקחו הרבה שלל ושבויים ובתוכם גם את לוט, בן אחי אברהם, שישב בסדום. אברהם מכונה בספור זה „אברם העברי והוא שוכן באלוני ממרא". אברהם ושכניו, ממרא האמורי ואחיו, רדפו עם גדוד בן שלש מאות איש אחרי אויביהם ובידם עלה להשיב את השבויים ואת השלל. גבורה

[1] עליהם אנו מונים קודם כל את רודולף קיטל, שבספרו Geschichte des Volkes Israel מזג את המסקנות של בקורת־המקרא המתונה עם המסקנות של התגליות החדשות (ועי׳ גם ספרו Die alttestamentliche Wissenschaft in ihren wichtigen Ergebnissen). לשם השואה של דברי הימים המדיניים מועיל מאד ספרו של להמן הויפט: Israel, seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte (שנת 1911). חשובים מאד הם ספרי החוקר הגדול אדוארד מאיר (Die Israeliten und ihre Nachbarstämme; Die Entstehuug d. Iuaentums), אף־על־פי שהמחבר מפריז בשיטת ההשואה שלו. מספרי בית המדרש „הבבלי" חשוב ספרו של המתון שבהם א. ירמיאס (Das alte Testament im Lichte des alten Orients). הנוסחאות של הכתובות הקדומות שיש בהן דמיון למקרא נאספו על־ידי גרסמן (Altorientalische Texte und Bilder zum A. T.). וכן גם על־ידי וינקלר (Keilinschriftl'ches Textbuch zum A. T.). ספרות מפורטת מובאה ב„ביבליוגרפיה" לסעיפים בודדים בסוף הכרך.

זו פרסמה את אברהם. ובשובו יצאו לקראתו בברכה גם מלך סדום וגם מלכי־צדק מלך שלם (היא ירושלים), המכונה „כהן לאל עליון".

היסוד ההיסטורי שבספור זה נראה בהוש (על־דבר הספרות שבענין זה עי' ביבליוגרפיה לסעיף 2). מן האלף השלישי לפני סה"נ ואילך היתה בבל מושלת בכפה ומצודתה היתה פרושה גם על כנען, ומלכי עילם עמדו בראש ברית־המלכים הבבלית. שמותיהם במקרא מתאימים לשמות־האנשים שהיו רגילים בארצות הללו: בשמות מלכי עילם מצויה ההוספה „כדר", ו„לעומר" היא שם אלהות בבלית. באלסר (לרסה) מצינו באמת מלך ששמו השומרי היה אריוך, והשם אמרפל דומה לשם המלך הבבלי הגדול, המחוקק חמורבי או חמורפי. בימי חמורבי ערכו מלכי בבל כמה מלחמות בכנען. המלחמה, המתוארת בס' בראשית, ערוכה היתה לא רק כלפי ככר סדום אלא גם כלפי הגלילות הסמוכים, שבהם ישבו אמוריים ושאר עממים. בספור המקרא עצמו נאמר, כי מלכי עילם ובבל הגיעו עד קדש ושדה עמלק והכו את האמוריים בחצצון תמר (מקום בלתי ידוע). כל תוכן הספור מתאים אל המצב המדיני בארץ־ישראל במאה העשרים לערך לפני סה"נ.

מהיכן בא איפוא ספור זה, שהוא היסטורי ביסודו, לתוך ספורי האגדה המקראית של אברהם? — אילו היו ספורי האבות בדותא בעלמא, כדעת יש אומרים, לא היה באמת מקום כלל לספור כזה; אבל הדבר יובן לנו אם נסכים לדעה, שעל פיה נשתמרו בספורי ס' בראשית כמה יסודות היסטוריים ממשיים, שצורתם נשתנתה מתחלה על־ידי המסורת העממית ואחר־כך על־ידי העבוד הספרותי. בנוגע לספור הנידון ודאי מעשה שהיה כך היה: בזכרון העם נשתמרה מסורת היסטורית, כי קדמוניו מגזע „אברם העברי", שיצאו מבבל, נושבו בכנען הכפופה לבבל ובימים ההם נלחמו מלכי עילם ובבל עם מלכי כנען המורדים... נשתמר גם זכרון עמום על־דבר ברית שכרתו הקדמונים הללו, ואברם בראשם, עם האמוריים בכנען ועל השתתפותם בהגנת הארץ. מה ששם אבי אבות ה„עברים" כרוך במלחמת אמרפל הוא חמורבי, שחי בשנת אלפים לערך לפני סה"נ, נותן לנו גם משען כרונולוגי. זכאים אנו להסיק, כי במסורות הקבועות נשתמר עם עצם העובדא של כניסת ה„עברים" לכנען גם מושג על־דבר התקופה שבה אירע מאורע זה.

אותם החוקרים החדשים, הרואים בפרק י"ד שבס' בראשית ערך היסטורי, אינם מסיקים כולם את המסקנות הראויות. אפילו המתון שבהם — רודולף קיטל, המודה באישיות היסטורית של אברהם, מבקש כאן סמך לדעתו זו, הנועזה ביותר לגבי בקורת המקרא שבדורנו, אבל לא למסקנא כרונולוגית. במחקרו המפורסם שבחלק ראשון של ספרו „דברי ימי ישראל" (מהדורה ד', עמ' 461—448) הוא מתנגד לשייכות כל שהיא של אברהם למאורעות המאה העשרים, היא תקופת המורבי, כי לשיטתו הלה „ראשית ישראל", הם ימי האבות, רק במאה הט"ז. רוצה הוא לקרב את אברהם בזמן אל יעקב ויוסף כדי להסמיך את שלשת הדורות של האבות המקובלים אל ירידת ישראל מכנען למצרים (עמ' 456, 459

ואילך), ולפיכך נוטה הוא לאחר הופעת אכי ה,עברים' בכנען עד לתקופת אמרנה, בשעה ש,החבירי' הבאים לכנען נורמים לקובלנות מצד המלכים הקטנים אל מושליהם, מלכי מצרים. לדעתנו, השערה זו מוטעית היא ביסודה. תכליתנו היא לא לסגל את דברי הימים אל האמונה בשלשה דורות של אבות, ועל אחת כמה וכמה לא אל האמונה באישיות האבות; הרי גלוי וידוע לפנינו, כי יש שבמסורות העממיות האישיות הקבוצית נעשית יחידה ותקופות רחוקות נעשות קרובות. אין אנו רשאים ליַשב בדוחק את הממשיות ההיסטורית האישית של האבות, שבודאי אינם אלא פרוטוטיפוסים קבוציים; אולם זכאים אנו להאמין באותן **התנועות** ההיסטוריות הכלליות, שהמסורת הגשימה אותן באישים, ובתוך התנועות הכלליות ההן עלינו להאמין ביחוד לאותה סמיכות־הזמנים המסורתית, שיש לה סיוע בעובדות. אין להעלות על הדעת, שהיו מאות בשנים מסמיכים הופעת העברי הראשון (יהיה מי שיהיה) בכנען אל שלטון הבבליים בארץ, אם נאמר שבאמת הופיע העברי לאחר זמן מרובה, בימי שלטון המצרים. בזכרון העם כרוך שם אברהם ביחוד בבבל (מולדתו אור כשדים, בית אביו נשאר בחרן, ובכנען נטפל למלכי בבל) ורק במדה מועטת במצרים (ירידתו לשם עם שרי בימי הרעב) — ומכאן יש להוציא מסקנא מסויימת.

מסקנא זו, בצורתה הכוללת, נותנת לנו משען חשיב בהיסטוריוגרפיה: היא הקובעת בבחינה הכרונולוגית את תחלת דברי ימי ישראל, את **זמנם** הראשון בקירוב. יכולים אנו לקבוע את נדידת ה,עברים' מבבל לכנען במאה העשרים לערך, בתקופת חמורבי. מובן ממילא, שעי"כ ישתנה לגמרי סדר הדורות הקבוע ועומד במסורת המקראית, כי מה שמתואר שם בתורת מאורע בודד הוא על צד האמת פרוצס ממושך. בין המאה העשרים והט"ז נמשכת והילכת תנועת ה,עברים' לכנען. במאה הט"ז והט"ו נעשו העברים, בשם ,חבירי", לכח ניכר. התחילו מתהוות ממלכות ,עבריות' בגבולי הארץ: מואב, עמון ואדום. באותה שעה עם ישראל, שנבדל מתוך העברים, מתנכה בגלות מצרים, ומשם הוא יוצא במאה הי"ג ושב לכנען. זמן יציאת־מצרים זו, שמחולקות בו הדעות, הוא נושא המחקר הסמוך.

ג. זמן יציאת מצרים (לסעיף 3).

גילוי הטבלאות בתל־אל־אמרנה בשנת 1887 הוליך את המחלוקת המדעית הישנה ע"ד זמן יציאת מצרים בדרך חדשה. נדמה קרוב לודאי, כי יציאת מצרים וכבוש כנען הסמוך לאחריה כרוכים בעלית ה,חבירי' על ארץ־ישראל הכפופה למצרים, זאת אומרת, שיציאת מצרים היתה במאה הט"ו או הי"ד לפני סה"נ. השערה זו מצאה סמוכין במסורת המקראית, שעל פיה עברו מיציאת מצרים עד מקדש שלמה בירושלים ארבע מאות ושמונים שנה (מלכים א', ו' א'), וכן גם ב,אבן ישראלי' של מרנפתח (נגלתה בשנת 1896 ע"י פלינדרס פטרי), שיש לראות הימנה, כי במאה הי"ג כבר נושב ישראל בכנען, לדעה זו

נטו כמה חוקרים ובתוכם גם הומל, וכן גם חָבר מתרגמי המקרא לגרמנית מיסודו של קויצש (במהדורה האחרונה של תרגום זה משנת 1922 נרשמה שנת 1320 כשנת יציאת מצרים והערה בצדה, שאולי יש להקדים את הזמן על־פי תעודות תל־אמרנה). אחרי דעה זו נמשכתי גם אני במהדורות הראשונות של ספרי זה (ברוסית). דעה מיוחדת במינה הביע זה לא כבר הכרונולוגון היהודי המפורסם, הפרופיסור מַהלר מבודפשט, על־פי חשבונות של תכונה, שהוא כסגלם אל המסירת המקראית: הוא קובע זמן יציאת מצרים בשנת 1335, אבל לדעתו היה „פרעה של גאולה" רעמסס השני, שמלך לפי חשבונו בשנות 1347—1280, שלא כמקובל בין חוקרי מצרים בזמננו 1300—1235.

אולם כלפי הקדמת זמן יציאת מצרים יש במקרא עצמו גם מעשה לסתור: בנין הערים פיתום ורעמסס, המסמיך שעבוד מצרים למלכות רעמסס השני — עובדא המתאשרת גם במקורות המצריים. בפפיירין מימי רעמסס השני נמצאו שתי רשימות מאת המשגיחים על עבודות הבנין של המלך, כי קיימו את מצוות השלטון והעניקו במכולת את „יוצאי הצבא ואנשי אֶפִּירו הנושאים אבנים למבצר הגדול של מקדש (העיר) רעמסס־מרי־אמון". אפילו אם נטיל בספק את הפירוש אפורו—עברים, הרי עובדא היסטורית הוא בנין עיר רעמסס בידי שבויים וזרים מאסיא, שעליהם נמנו גם העברים בני ישראל, וממש כמסופר בס' שמות: עבודת פרך בהשגחת נוגשים. לפיכך קרובה לאמת הדעה הישנה, שעד היום רוב החוקרים נוטים אליה: כי השעבוד היה בימי רעמסס, ונמצא שיציאת מצרים היתה רק בימי מרנפתח, שמלך אחרי רעמסס. ומכיון שחוקרי מצרים בימינו קובעים זמנם של שני המלכים הללו במאה הי"ג (לערך 1300—1215) עלינו לקבוע את זמן יציאת מצרים לערך בשנות 1215—1230. והזכרת „ישראל" באבן מרנפתח ברשימת יושבי כנען יש לבאר כביאורנו בגוף הספר (סוף § 5). מפני כל הטעמים הללו מצאתי לנכון לקבל במהדורה זו דעת הרוב בנוגע לזמן יציאת מצרים.

זמנה של יציאת מצרים ניתן איפוא להקבע על־פי הדעה המאוחרת (מאה י"ג) מבלי לפגום בזה את זמנה של תחילת דברי הימים לישראל בכלל. בגבולות האלף השני לפני סה"נ אפשר לקבוע שלש תקופות היסטוריות בזה האופן: 1) תקופת כנען הבבלית (לערך 2000—1500), המצטיינת בנדידת ה„עברים" הראשונים (נכנה אותם „בני אברהם") מארם נהרים לכנען והתפשטותם על פני אדמת ארץ ישראל כנודדים או כתושבים למחצה; 2) תקופת כנען המצרית (לערך 1500—1215), שבה שלטון מצרים בסיריא ובא"י ישראל מושך את הנודדים הישראלים שם ביחד עם שאר „בני אסיא" לנדות הנילוס, עד שגרם השעבוד ובני ישראל יצאו שוב לארץ כנען, שנשתחררה מסוף המאה הי"ג ואילך לאט לאט מעול מצרים; 3) התקופה הראשונה של כנען הישראלית (לערך 1215—1030), הם ימי הכבוש והשופטים, שבהם ניתנה לישראל האפשרות להתחזק בכנען, מפני ששתי הממלכות התקיפות המתנגדות זו לזו, בבל ומצרים, מוכרחות היו להסיח את דעתן מארץ ישראל. עלית המצרים על ארץ ישראל בימי מרנפתח

הנזכרת במצבת הזכרון לנצחונותיו של פרעה זה, היא המלחמה האחרונה הגדולה של צבא מצרים בכנען. תבוסת „ישראל" הנזכרת בשיר הנצחון של מרנפתח יכול להתיחס אם אל הישוב הישראלי הקדמון שבכנען או אל יוצאי מצרים הראשונים.

ד. השכבות הראשונות של התרבות הרוחנית בישראל (לסעיפים 10—11).

לאחר גילוי חליפת המכתבים של מלכי כנען במאה הט״ו בין במצרים (תל־אמרנה) בין בכנען עצמה (תענך) שוב אין טעם לפקפק במציאות כתבים קדומים בישראל בימי השופטים. כתבים כאלו היו אולי משפטי „סיני", חרותים על טבלאות חומר: שני לוחות הברית ו„ספר הברית" הדומה לחוקי חמורבי. אין ספק, כי המיתולוגיה המשותפת של עמי הקדם, שישראל קלט בעל כרחו בדרכי נדודיו בין בבל, כנען ומצרים, כבר התחילה בימים הדם מצטרפת בעם ישראל לשיטה מסויימת משלו. לפיכך ראינו זכות לעצמנו לסור משיטת מבקרי המקרא, האוסרת לדבר על תרבות ישראלית עתיקה לפני תקופת המלכים. אם נסתלק גם מן האמונה התמימה במסורת וגם מן הבקורת השלילית העקשנית, אלא נשים לב אל ההשתלשלות ההיסטורית הטבעית, נוכל לקבוע על סמך הידיעות שבידינו ציור קרוב לאמת מהתפתחותו של ישראל בתקופה שקדמה למלכים. על סמך זה קבענו בגוף הספר (§§ 10, 11) שיטת שתי השכבות הראשונות בתרבות הישראלית — הבבלית והכנענית. סבורני, כי מבלי לסור מדרך המדע רשאי ההיסטוריון להשוות אף כאן קצת יסודות מיתולוניים ומשפטיים של הבבליים ובני ישראל, ובלבד שיחשוף את השלב הקדום של המסורת המקראית מתחת ללבושיו הספרותיים המאוחרים. אבל מכיון שלא תמיד ניתן ניתוח כזה ליעשות בלי משנה הסתפקנו בפרק זה רק בהקבלות מועטות ממקצוע המשפט המנהגי („ספר הברית" וחוקי חמורבי), ושאר ההקבלות הנחנו לתקופה, שבה יתגלה הגרעין הקדום של התורה עם צמיחת הספרות הנביאית (עי׳ בגוף הספר, §§ 50, 51).

כאן באנו לנסח רק את השאלה הכללית בתולדות התרבות הישראלית הקדומה ולקבוע את מקורה ותחילת ברייתה. כלל גדול הוא, שמקור היסודות המזרחיים הכלליים שביהדות היא בבל הקדומה מימי חמורבי והמלכים שמלכו אחריו בכפה ושלטו גם בכנען, ולא בבל החדשה של נבוכדנאצר ומלכי פרס שמלכו אחריו ופרשו מצודתם גם על יהודה. אין להתעלם מהשפעת הסביבה התרבותית של שבטי ישראל באלף השני שלפני סה״נ, כמו שעושה בית מדרשו של וולהויזן ומצדדי השיטה „העזראית" הקיצונית. אולם מן הצד השני יש להזהר מפני ההפרזות של בית המדרש „הבבלי" (פאנבאבילוניות מיסודם של ווינקלר ודליטש) הממשיכים כל צנורות היהדות מאדמת בבל. מובן ממילא, שישראל ינק מתוך הקרקע התרבותי המשותף של הקדם, אולם לאחר שגדל ונעשה לאישיות היסטורית עיבד על־פי דרכו את כל היסודות שקלט מן דקרקע ויצר במשך הדורות את קניני היהדות, ששבו והשפיעו לאחר זמן על התפתחות התרבות העתיקה של ארץ־הקדם ההלניסטית.

ה. הכרונולוניה של תקופת המלכים[1]

הכרונולוגיה היא סוגיא המורה בדברי ימי הקדם בכלל ובתקופה הקדומה של דברי ימינו בפרט. העדר מנין־שנים קבוע לארץ הקדם בכללה ולכל ארץ וארץ בפרט שולל את האפשרות לקבוע עתים מדויקות באלף השלישי והשני לפני סה״נ. בדברי ימיהם של שני המרכזים התרבותיים הגדולים באותה תקופה — ארם נהרים ומצרים — אנו מחשבים את הזמנים רק בקירוב על־פי השושלתות של המלכים או על־פי צירופים אסטרונומיים (שנות לקוי חמה, שנזכרו בקצת מן הכתובות). ויש שהחכמים מחולקים בקביעת העתים בכמה מאות שנה. די להגיד, שזמן המלך חמורבי, האישיות המרכזית בדברי ימי בבל הקדומה, שקול היה עד לפני זמן מה בספרי־המדע בין שנת 2200 ושנת 1900 לפני סה״נ, ורק כעת הסכימו רוב החוקרים כי הזמן המאוחר ביותר היא שנת 2000 לערך. אפילו הזמן הקרוב לנו יותר, ימי מלכות רעמסס השני מלך מצרים, הכרוכים במאורע השוב שבדברי ימי ישראל, שקולים בין המאה הי״ד והי״ג (על־פי שיטה אחת 1280—1347, עפ״י שיטה שניה 1258—1324 ועפ״י המקובל כיום הזמן המאוחר ביותר הוא לערך 1300 - 1235). רק מן המאה התשיעית לפני סה״נ הזמנים נעשים קביעים ועומדים ע״י הקבלת המאורעות בדברי ימי ישראל הנזכרים גם בכתובות של א־צות אחרות. שני סדרי הדורות בספר מלכים, רשימות מלכי בבל וסופרי אשור בכתבי היתדות של המלך אשורבניפל, כתובות מצריות ע״ג מצבות זכרון ופפיירין, שזמניהן נקבעו בתקופת מלכי בית־תלמי — כל אלה נותנים לנו את האפשרות לקבוע בין המאה התשיעית והששית את הזמנים בקירוב של עשרות שנים.

ספר מלכים, הרושם בפרטיות את השנים המקבילות שבימי מלכי ישראל ויהודה מן המאה העשירית עד השמינית, יכול היה בכל חסרונותיו (סתירות ובלבולים בסך הכולל של שתי ההקבלות) לשמש קנה־מדה לזמנים, אילו היתה בו אחיזה כרונולוגית במאורע־עולם מפורסם. אולם אחיזה כזו חסרה, שהרי לא נתפרשה במקרא אפילו שנת ההפלגות המלכיות אחרי מות שלמה, שממנה מתחילים סדרי הזמנים למלכי ישראל ויהודה. כדי שאפשר יהיה להשתמש בכרונולוגיה המקראית יש להתייע במאורעות שנרשמו בעת ובעונה אחת גם במקרא וגם בזכרונות העמים. מאורעות כאלו הן מלחמות מלכי אשור בארם ובארץ ישראל במאה התשיעית והשמינית. הרי עיקרי הזמנים הללו:

שנת 854: השתתפות „אחאב הישראלי״ בברית כלפי אשור — נזכרה בכתובת ע״ד מלחמת קרקר (§ 35).

---

[1] Ed. Meyer, Geschichte des Altertums. 3. Aufl. Bd. I, 2 Hälfte; Graetz, Geschichte der Juden. Bd. I, Note 19 (1874); Schrader, Die Keilinschriften und das A. T. (3 Aufl. 1903); King, Babylonian Chronicles (London 1907; Guthe, Geschichte des Volkes Israel, §§ 43, 46, 49 (1899); Kittel. Gesch. des Volkes Israel. Bd. II, §§ 25—26; Lehman-Haupt, Israel, 312—320; Mahler, Handbuch der jüdischen Chronologie, Leipzig, 1916; Тураев, Классический Восток (1924), стр. 104.

שנת 842: מס שהביא יהוא מלך ישראל למלך אשור — נזכר ע״ג האובליסק של שלמנאסר (§ 40).

שנת 738: מס המלך מנחם לתגלת פלאסר (§ 43).

„ 733—734: קריעת גלילות הצפון ממלכות ישראל (§ 44).

„ 720—722: כבוש שומרון על־פי כתובת סרגון (§ 45).

„ 701: עלית סנחריב על ארץ יהודה, על־פי כתובות אשור (§ 54).

החקירה המדעית החדשה עשתה את הזמנים הללו לציונים, לבדוק על פיהם את הכרונולוגיה המקראית. למשל, אם אחאב השתתף בברית כנגד אשור בשנת 854 ויהוא הביא מס למלך אשור בשנת 842, נמצא ששנת 854 היתה אחרונה (או שנה לפני האחרונה) למלכות אחאב ושנת 842 ראשונה למלכות יהוא, שהרי בריות של שני הזמנים הללו קשה להכנים ימי מלכותם של אחזיהו ויורם המולכים אחרי אחאב י״ד שנים על־פי המקרא (הגזמה של שתי שנים). כמו כן אם נוסיף על המספר 854 כ״ב שנות מלכותו של אחאב על־פי המקרא יצא לנו שהתחיל למלוך בשנת 875. אם נצרף את שנות המלכים הקודמים עד ירבעם הראשון נמצא בקירוב את זמן מות שלמה והתפלגות המלוכה: שנת 930 לערך. מכאן נוכל לקבוע את דורם של שלשת המלכים הראשונים על־פי סכום המספרים שבמקרא המורים על שנות מלכותם (עשרים וארבעים וארבעים): 1030—930. את תקופת השופטים הערפלית, שהמקרא קובע לה זמנים לקויים, עלינו להבחין בין שנת 1030 ושנת 1200 לערך, אם נחשוב על־פי הסברות שבתוספת ג', כי יציאת מצרים היתה בימי פרעה מרנפתח, בשנות 1230—1215 לערך, וכבוש כנען התחיל בשנת 1200.

מכל החשבונות הללו תצא לנו טבלא כרונולוגית זו של דברי הימים הקדומים לעם ישראל. מן הנאמר למעלה ברור כי הזמנים נסמנו כאן רק בדיוק שבקירוב. לשם התאמת ההקבלות המקראיות אל הסימנים הכרונולוגיים הנזכרים למעלה מוכרחים היינו לפעמים לתקן את המספרים שבס' מלכים, זאת אומרת להפחית את ימי מלכותם של מלכים אחדים, ובפרט שבמקרא עצמו מצינו סתירות במספרים ובסכומים[1]:

לערך שנות 2000—1500 תנועות ה„עברים" הנודדים בין ארם נהרים וכנען הבבלית.

---

[1] ולחוקר מהלר שיטה מיוחדת בספרו הנ״ל: מוותר הוא לגמרי על סיוע הזמנים שבמקורות האשוריים, אלא שומר הוא על ההקבלות שבמקרא ואת הסתירות הוא מישב ברוחק: „אחאב הישראלי" שבכתובת האשורית משנת 854 אינו אחאב מלך ישראל שבמקרא, שמלך לדעתו דוקא בין שנת 898 ושנת 877. מנחם מולך לדעתו בין שנות 762-752, אעפ״י שבשנת 738 שלם מס לתגלת פלאסר על־פי כתובת אשירית. ואין דעת חכמים נוחה משיטה זו, הנופלת מן הכרונולוגיה הצולעת שלנו את משענתה היחידה שבכתובות האשוריות.

בטבלא שלנו הלכנו בתקופת המלכים בדרך כלל בשיטת קיטל (ח״ב § 26) ונטינו ממספריו רק בשנים מועטות. כי את שנת מות שלמה קבענו לא 932, אלא 930. וכמו כן נטינו מדרכו בתיקון הסתירות שבמקרא, כאמור בהערות שבגוף הספר.

לערך שנות 1215–1500 תנועות בני ישראל בין כנען המצרית ומצרים, גלות מצרים ויציאת מצרים.

לערך שנות 1030–1200 כבוש כנען וימי השופטים.
" " 1010–1030 מלכות שאול.
" " 970–1010 מלכות דוד.
" " 930–970 מלכות שלמה.

ימי שתי מלכיות בישראל.

ירבעם הראשון	908—930	רחבעם	915—930
נדב	906—908	אבים	912—915
בעשא	886—906	אסא	874—912
עמרי	875–885		
אחאב	853—875	יהושפט	850—874
אחזיה	852—853	יהורם	843—850
יהורם	842—852	אחזיה	842—843
יהוא	814—842	עתליה	836—842
יואחז	797–814	יהואש	796—836
יואש	781—797	אמציה	782—796
ירבעם השני	740—781	עוזיה־עזריה	740—782
מנחם	736—740	יותם	735—740
פקחיה	735—736		
פקח בן רמליה	733—735	אחז	720—735
הושע	725—733		

חורבן שומרון 720—722

מלכות יהודה. חזקיה 690—720
מנשה 640–690
אמון 638—640
יאשיהו 608—638
יהויקים 597—607
יהויכין 597
צדקיהו 586–597
גלות בבל 538—586

ימי מלכות פרס:
עליה ראשונה 536—537
עליה שניה 420—458
שלטון הכהונה 333—420

ו. הרכבת התורה וספרי ההיסטוריה שבמקרא

(לסעיפים 10—11, 50—51, 58, 67, 83 - 84).

חוקרי המקרא באו זה כבר לידי הסכמה כללית, שהתורה וספרי ההיסטוריה שבמקרא מגילות מגילות ניתנו, אולם ההשערות השונות ע"ד אפני הצירופים של המקורות טעונות בדיקה. עד היום מקובלת בבקורת המקרא שיטת ארבעת המקורות או ארבעת העירכים של התורה (עי' § 50). לא נבוא להרצות כאן תולדות ההשערה הזאת, למן אסטרוק, שגילה בשנת 1753 את הכפילות שבנוסחאות יהוה ואלהים, ועד וולהויזן שבנה ממנה שיטה שלמה ומסוימת בשנות השמונים של המאה הי"ט. נסתפק כאן רק בהרצאת המלה האחרונה של המדע' במקצוע זה על־פי התרגום הגרמני המדעי למקרא של קויצש וברטולט בהשתתפות כמה מומחים (מהדורה אחרונה 1922/23).

בחמשה חומשי תורה ובס' יהושע הנלוה עליהם מבחינים שתי שכבות עקריות: נוסח „יהוה" (J) ונוסח „אלהים" (E). הנוסח הראשון נתחבר במלכות יהודה במאה התשיעית והשמינית לפני סה"נ, והשני — במלכות ישראל במאה השמינית. עפ"י אופן ההרצאה יש להבחין בנוסח „יהוה" שני יסודות: קדום (J¹) ומאוחר (J²). שני הנוסחאות המקבילים מכילים עיבוד של אגדות עתיקות ושירת־עם שבכתב (מעין „ספר מלחמות יהוה"). במאה השביעית חיבר עורך פלאי (R) את נוסח יהוה ונוסח אלהים לאחדים באופן שקצת מן הספורים באו בזה אחר זה בשני טופסים וקצתם נתמזגו (RJE). בסוף המאה השביעית, בימי יאשיהו, נתגלה ספר דברים (D=Deuteronomium), שבו באה לידי בטוי תורת הנביאים. בגלות בבל צירף עורך אחד ספר זה לנ"עין יהוה־אלהים של ספרי התורה הראשונים והכניס אל הנוסח הישן קטעים חדשים, ביחוד תורות וחקים; עיבוד גמור נעבדו על ידיו ספרי שופטים, שמואל ומלכים, שבהם המאורעות מוארים ברוח התוכחה הנביאית (RJED). באותה תקופה עצמה, במחיצתו של יחזקאל הנביא, התחילה נוצרת תורת־הכהונה של היהדות: מתחלה הופיע ס' הקדושה — פרקים י"ז—כ"ו של ס' ויקרא — ואח"כ שאר פרקי ס' „תורת כהנים" (P=Priesterkodex). בימי עזרא נתפרסמה תורה זו ונכנסה לתוך חמשה חומשי תורה, ושוב נתמלאו והואדו ברוחה הנוסחאות הקודמים של „יהוה", „אלהים" ו„משנה תורה". כך יצאה העריכה הרביעית של התורה וספרי ההיסטוריה (RJEDP). סכום כל העריכות הללו, שנתחברו במאה החמישית לפני סה"נ, הוא נוסח התורה ו„נביאים ראשונים" שלפנינו.

על־פי שיטה מורכבת זו הפרק הראשון של ס' בראשית — ספורו של ה„אלהיסט" על בריאת העולם — מיוחס לערכת בעל תורת־כהנים (P), שהרי קדושת השבת מוטעמת בו. הפרקים ב'—ד' מיוחסים ל„יהויסט", קטעים אחדים ל„יהויסט" הראשון וקצתם לשני. הפרק החמישי, שאין בו אלא ספר הדורות, מיוחס לתורת־כהנים (P) ורק סופה מיוחס ל„יהויסט". אח"כ חוזרים חלילה קטעים

של J ושל P עד פרק כ׳, שבו פותח נוסח־,אלהים׳ טהור, ורק קטעים מועטים בפרקים הבאים מיוחסים ל,יהויסטי׳ ולתורת כהנים[1].

כל ההשערות הללו מועילות עד כמה שהן מסייעות להבחנת דיוקים שונים בהרכבת המקורות הקדומים, אבל מזיקות הן בשעה שהן ניתנות כעובדות ממשיות. כל השערה המרחיקה ללכת עד לפרטיה ודקדוקיה מגיעה לידי אבסורד. התפוררות יתירה של גוף המקרא עלולה להביא לידי סירוסו מכיון שאין לנו וַדָאות, כי הנתוח בגוף ספרותי חי זה מתאים באמת לחיתוך האברים שבו. לפיכך סילקנו בהרצאתנו את כל המסקנות המסופקות והטעמנו רק את הכלל הגדול של הרכבת הספרות המקראית מנוסחאות שונים, שיש להבחין בהן ארבעה מקורות או עורכים בדרך כלל אבל לא בפרטי פרטיהם. השכבות הללו ניכרות לא עפ״י הצורה הספרותית אלא עפ״י סימנים היסטוריים ממשיים. כך מבהינים אנו בין שני המקורות הקדומים ביותר לא עפ״י הסימן החיצוני של השם ,יהוה׳ או ,אלהים׳ (כידוע, שינוי זה לאו דוקא, ויש נוסחאות שהשמות אלהים ויהוה משמשים בהם בערבוביא), אלא מתוך ההנהה ההיסטורית, שבתקופת שני בתי ישראל היתה הספרות מתפתחת בשתי המלכיות ובעל כרחה נשתקפו בה השינויים של התרבות והמדיניות בשומרון ובירושלים, באפרים וביהודה. הבדל ממשי ישנו לא בין ה,אלהיסטי׳ וה,יהויסטי׳ אלא בין בן־אפרים ובן־יהודה, בהרצאותיהם שבס׳ בראשית וס׳ שמות. למעלה (§ 51) כבר רמזנו על קצת שינויים מובהקים בין שני הנוסחאות, ואפשר היה להוסיף עליהם כדנה וכהנה. המחברים הראשונים הללו חיברו רוב פרשיות ס׳ בראשית ושמות וקצת מס׳ במדבר. הספור של מעשה־בראשית אף הוא לאחד מהם הוא, ודאי לאפ״תי, שהשתמש כאן בשם ,אלהים׳ הכללי, המתאים ביותר לבריאת העולם, שבשעתה עדיין לא נודעה האלהות לישראל בשם ,יהוה׳ הלאומי; והפסוקים ע״ד קדושת השבת (בראשית ב׳ ב—ג) אולי נתוספו לאחר זמן בידי בעל ,תורת כהנים׳. המחבר השני, בן־יהודה בעל חסידות יתירה, שחיבר את ספור־הבריאה השני (בראשית ב׳, ד׳ — כ״ה), משתמש תדיר בשם יהוה או יהוה־אלהים כדי להטעים, שאלהי־העולם ואלהי־ישראל אחד הוא. שני המחברים כתבו על סמך מקורות עתיקים — מסורות שבעל פה, שבהן הרבה מן היסוד האגדי הבבלי; לעיניהם כבר היו השירות שבכתב ב,ספר הישר׳ ו,ספר מלחמות יהוה׳, עשרת הדברות וס׳ הברית, ספרי דברי־ימי דוד ושלמה ושאר כתבים. לנוסחאות אלו של המאה התשיעית והשמינית נוסף במאה השביעית ס׳ משנה תורה ועל פיו נכנסו גם אל הנוסחאות ההם דברי מוסר השכל וטעמי המצוות. במאה שלאחריה, בגלות בבל, נעבדו ברוח הנביאים גם דברי ימי המלכים ואח״כ, בימי שיבת ציון, נכנס לספרי התורה גם ס׳ תורת כהנים שהיה לפנים

[1] פירור הכתובים מגיע עד לידי כך, שלמשל בפרק מ״ח שבס׳ בראשית כ״ב הכתובים מחולקים לי״ב קטעים, שמהם חמשה פסוקים באים E, חמשה - J, אחד - P ואחד מסומן בסימן שאלה. בכלל, כל הצמודים בתרגומו של קויצש לתורה ולס׳ יהושע מנוטרים בסימנים של מקורות ועורכי־נוסחאות: (Priesterliche Grundschrift) Pg, (Priesterliches Heiligkeitsgesetz) Ph וכיוצא בזה. בספרי ,נביאים ראשונים׳ נוספים על הסימנים הללו עוד כמה ציונים.

נחלת הכהנים בלבד (ס׳ ויקרא וכמה פרשיות בס׳ שמות — למשל כ״ה—מ׳ — וכמה פרקים מספר במדבר).

ז. ע״ד השפעת הדת הפרסית (לסעיפים 79, 82).

בגוף הספר לא ראינו צורך להרצות את ההשערות הידועות ע״ד השפעת הדת הפרסית של זורואסתרה על היהדות בימי שלטון־פרס הראשון. אין לדבר בבטחה ע״ד השפעה זו כל זמן שהמדע לא פתר עדיין את השאלה הכללית ע״ד מדת התפשטותה של דת אביסטה, ששינתה את הדת הפרסית הקדומה, במלכות פרס בימי מלכי האכמנידים שאחרי כורש. לפי־כך לא הגיעה השעה לבקש רמזים לפרסיות בספרי המקרא של אותה תקופה. רבים רואים רמז כזה בדברי הנביא הפלאי מימי כורש ודריוש הראשון (ישעיה מ״ה, ו׳—ז׳): „למען ידעו ממזרח שמש וממערבה כי אפס בלעדי. אני יהוה ואין עוד; יוצר אור ובורא חושך, עושה שלום ובורא רע״. בדברים הללו רואים מחאה של אחדות־האל הנביאית כלפי אמונת שתי־הרשויות של אבסטה, כלפי שלטון שני הכחות — הורמיז ואהרימן, אלהי האור והחושך או הטוב והרע. ויש שמתחכמים למצוא גם מחאה כלפי עבודת־האש של הפרסים בדבריו של אותו נביא (ישעיה נ׳, י״א): „הן כולכם קודחי אש, מאזרי זיקות — לכו באור אשכם ובזיקות בערתם״. אפילו אם נחשוב ששני המאמרים הללו תוספות מאוחרות הם אין טעם לראות בהם הד האמונות והדעות הפרסיות, שהיהדות הבבלית הושפעה מהן בזמן מאוחר מזה הרבה. בימי השלטון הפרסי הראשון לא ניכרו אלא השפעות אשוריות־בבליות, מעין הנרמזות למעלה בגוף הספר (§ 82). אבל לא פרסיות. השפעה פרסית ממש עתידה להגלות רק לאחר כמה מאות שנה, בימי מלכי הססנידים. מן המאה השלישית לסה״נ ואילך, בשעה שנתהוה בבבל מרכז ישראלי גדול והיהודים הרגישו את תגרת הדת הפרסית ע״י הרדיפות שרדפה אותם. בתלמוד בבלי ניכרת השפעת דת אבסטה בכמה אמונות ומנהגים (שדים ורוחות, טומאה וטהרה ועוד). אבל היהדות השפיעה מצדה גם על הפרסיות, ואולי שאלה האביסטה קצת מדעותיה מן המקרא ממש. בדורות הבאים של שלטון יון בארץ הקדם וצמיחת הנצרות היו היסודות הפרסיים מפוזרים בתערובת הדתית הכללית ששלטה בימים ההם. מתערובת זו, שהיו בה גם יסודות ישראליים, הושפעו גם תפוצות הגולה והשפעה זו מורגשת בספרות הגנוזה והחיצונית של הימים ההם. על זאת נדון בכרכים הסמוכים של ספרנו זה[1].

---

[1] המונוגרפיה המפורטת החדשה על הפרסיות והיהדות מאת ד״ר י. שפטלוביץ (Die altpersische Religion und das Judentum, Giessen 1920) נותנת חומר מרובה לשאלה הנידונה ומנסחתה בדרך כלל כראוי לה (עמ׳ 6

ביבליוגרפיה.

מקורות וספרות.

הספרים החוזרים ונכפלים בסעיפים שונים מסומנים בקיצורים מיוחדים, ואלו הם:

קדמוניות = יוסיפוס פלביוס, קדמוניות היהודים

ברנפלד = ברנפלד מבוא לכתבי הקודש, ג' כרכים, ברלין תרפ"ג

BENZINGER = BENZINGER, Hebräische Archäologie, 1907; 1927.

GRESSMANN = GRESSMANN, Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament, 1909; 19.7.

GUNCKEL = Die Genesis, übersetzt und erklärt, 1910.

JEREMIAS = JEREMIAS, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients (1906).

KITTEL = KITTEL, Geschichte des Volkes Israel, Bd. I–II (4 Aufl. 1921).

LEHMANN-HAUPT = LEHMANN-HAUPT, Israel, seine Entwicklung in Rahmen der Weltgeschichte, 1911.

MEYER = EDUARD MEYER, Geschichte des Altertums, Bd. I (1913).

PROLEGOMENA = WELLHAUSEN, Prolegomena zur Geschichte Israels, 1905.

RENAN = RENAN, Histoire du peuple d'Israel, I—III, 1887.

WELLHAUSEN, Gesch. = WELLHAUSEN, Israelitische und jüdische Geschichte, (6 Aufl. 1907).

WINCKLER = WINCKLER, Keilschriftliches Textbuch zum Alten Testament, 1909.

§ 1 (ארץ כנען לפני כניסת ישראל)

תנ"ך (מן המובחר להשתמש בהוצאת קיטל Biblia Hebraica, המכילה את הנוסח של המסורה בצירוף שינויי נוסחאות עפ"י תרגום השבעים ושאר תרגומים וכתבי יד עתיקים): בראשית י', פרשת הגויים (להקביל את דה"א א' וקדמוניות א' ו').

Winckler, 1–13; Gressmann (1909), I 105–107, 129–134, 235–249; Kundtzon, Die El-Amarna Tafeln 1910; Kittel I[4] §§ 8–14; Maspero, Histoire ancienne des peuples d'Orient (1886) Meyer, I, 1913; Breasted-Ranke, Geschichte Aegyptens (1911), 196—208, 253 ff, 291, 310–314, 325, 338–39.

§ 2 (עברים וישראל)

בראשית י״ב — ל״ט; ברנפלד, ח״א ג׳ — צ״ד.

Gunckel, 160; Wellhausen, Prolegomena; Hommel, Die altisraelitische Ueberlieferung in inschriftlicher Beleuchtung; idem, Geschichte des alten Morgenlandes (1912), § 16; Winckler, Abraham als Babylonier, Joseph als Aegypter (1903); Jeremias; Renan, t. I, livre I, chap. 5–9; Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme (1906) Kittel I §§ 29—36; Lenmann-Haupt, 8–27.

§ 3 (מצרים)

בראשית ל״ט — מ״ח; שמות א׳ — כ״ב, ל״ב — ל״ד; במדבר י״ג — כ״ה; ברנפלד ח״א צ״ד — קל״נ; מאהלר, יציאת מצרים („דבירי ח״א, א׳ — י״ט).

Dillmann, Kommentar zu Exodus u. Leviticus (1897); idem, Kommentar zu Numeri (1886); Gunckel, Kap. 39–48; Baentsch, Kommentar zu Exodus, Leviticus u. Numeri (1905); Kittel, I, §§ 37–44; Prolegomena, passim; Wellhausen, Gesch., Kap. II; Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 19–27; Gressmann, Mose und seine Zeit (1913); Böhl, Kanaanäer und Hebräer 1911; Hommel, Geschichte des Morgenlandes § 21: Spiegelberg, Der Aufenthalt der Israeliten in Aegypten (1904); Breasted-Ranke, Geschichte Aegyptens 345, 358–62; Mahler, Handbuch der jüdischen Chronologie 118–32 (1916).

§ 4 (כנען)

ס׳ יהושע ופירושי הולצינגר והתרגום הגרמני של קויטש־ברטוליט (1922); פיליבייטשיק, שביות המקרא (תרפ״ה); המפות ההיסטוריות של גוטה ועוד.

Benzinger, §§ 4—13; Hommel, Grundriss der Geographie und Gesch. des alten Orients (1904–1912); Buhl, Geographie des alten Palästina (1896); Kittel, I, §§ 3–4; Wellhausen, Gesch. Kap. I; Pietschmann, Gesch. der Phönizier (1889); Buhl Geschichte der Edomiter (1893); Schiffer, Die Aramäer (1911); Böhl, Kanaanäer und Hebräer; Clay, The Empire of the Amorites (1919).

§ 5 (כבוש כנען)

במדבר כ״א. כל ס׳ יהושע; שופטים א׳ — ח׳; ברנפלד, ח״א קל״ג — קס״ה; ח״ב ה׳ — ל׳.

Stade, Gesch. des Volkes Israel I (1889); Steuernagel, Die Einwanderung der israelitischen Stämme in Kanaan (1901); Sellin, Gil-

gal, ein Beitrag zur Geschichte der Einwanderung Israels in Palästina (1917); Kittel, I, §§ 45–48; II, §§ 1–3; Gressmann, 191–195; Lehmann-Haupt, 56 ff.

§§ 6–7 (ימי השופטים)

שופטים ב׳ – י״ב עם פירושו של קיטל (בתרגום הגרמני של קויצש); ברנפלד ח״ב, ל״א ואילך.

Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 487 ff; Gressman, Aelteste Geschichtsschreibung (Die Schriften des alten Testaments Bd. II, 1911); Wellhausen, Gesch. 39–46; Kittel, II, §§ 3–6; Renan, t. I, livre II, chap. 8–11.

§§ 8-9 (הפלשתים, בחירת מלך)

שופטים י״ג ואילך; שמואל א׳, א׳ – י״ב: ברנפלד, ח״ב נ״ה ואילך.

W. Max Müller, Asien und Europa nach Altegyptischen Denkmälern (1893); Lichtenberg, Beiträge zur Geschichte von Kypros (1906); Macalister, The Philistians (1914); Wellhausen, Gesch. 52 ff.; Kittel, II §§, 10–11; Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 420 ff.

§§ 10–11 (התרבות הקדמונה)

משרנא, חוקי חמורבי (תרגום עברי עפ״י תרגומו של מילר, עי׳ למטה בביבליוגרפיה הלועזית לסעיף זה).

Schrader, Die Keilinschriften und das alte Testament (1903); Jeremias; Gressmann, 140–171; Kohler und Peiser, Hamurabi's Gesetz, Bd. I—4. 1909 1910; Winckler Hamurabi's Gesetze; D. H. Müller, Die Gesetze Hamurabi's und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung (1903); Sellin, Der Ertrag der Ausgrabungen im Orient (1904); Gressmann, Die Ausgrabungen in Palästina und das alte Testament (1908); Vincent, Canaan d'aprés l'exploration recente (1907); Kittel, Die alttestamentliche Wissenschaft in ihren wichtigsten Ergebnissen (1912); idem, Die Religion des Volkes Israel (1921); idem, Gesch, II, §§ 7–9; W R. Smith, Religion of the Semits (1894); Bertholet, Die Kulturgeschichte Israels (1919); Benzinger, §§ 59–61.

§§ 13–16 (שאול)

שמואל א׳, י״ג–ל״א; ש״ב, א׳; דברי הימים א׳ – י׳; ברנפלד, ח״ב ס״ג–ע״ז.

Kittel, Die Bücher Samuel übersetzt und erklärt; idem, Geschichte des Volkes Israel, I, 215–58; Renan, t. I, livre II, chap. 15–16; Beer, Saul, David und Salomo (1906).

§§ 17–22 (דוד)

שמואל ב׳, ב׳ — כ״ב; מלכים א׳, א׳ — ב׳; דברי הימים א׳, י״ח — כ׳: ברנפלד, ח״ב, ע״ח – צ״ב; פירושי קיטל לספרי שמואל ומלכים בתרגומו של קויצש ובפירושו השמושי של נובק.

Stade, Gesch. I, 258–299; Wellhausen, Gesch. 61–67; Kittel, II, §§ 14–17; Beer, Saul, David und Salomo (1906); Baentsch, David und sein Zeitalter (1907); Renan, t. I, livre III, chap. 1–8; Lehmann-Haupt, 60–65.

§§ 23–26 (שלמה)

מלכים א׳, ג׳ — י״א; דברי הימים ב׳ א׳ — ט׳ (עם פירוש קיטל לס׳ מלכים ופירוש רוטשטיין לס׳ דברי הימים); יוסיפוס, קדמות היהודים נגד אפיון (תרגום עברי של שמחוני, תרס״ח) א׳, י״ז — י״ח.

Pietschmann, Gesch. der Phönizier (1889); Stade, Gesch. I 299–343; Renan, ibid, chap. 9–14; Wellhausen, Gesch. 67–70; Lehmann-Haupt, 65–68; Kittel, II, §§ 18–24; Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 355–370; Benzinger, §§ 62–63.

§§ 28–31 (התפלגות הממלכה)

מלכים א׳, י״ב — ט״ז; דברי הימים ב׳, י׳ — ט״ז; ברנפלד, ח״ב צ״ח ואילך.

Gressmann, I, 251–53; Meyer, Geschichte des alten Aegyptens, 3?0 ff. (1909); Lehmann-Haupt, 68–72; Kittel, II, §§ 25, 26, 27–29; Alt, Israel und Aegypten (1909); Breasted-Ranke, Geschichte Aegyptens, 392–393; Тураевъ, Исторія древняго Востока II, 28–41.

§§ 32–39 (מלכי בית עמרי)

מלכים א׳, ט״ז — כ״ב; מלכים ב׳, א׳ — י״א; דברי הימים ב׳, י״ז — כ״ג (עם פירושי אייזפלד ורוטשטיין בתרגומו הגרמני של קויצש); ברנפלד, ח״ב ק״א — קכ״ב.

Winckler, 14–25; Gressmann, 108–111, 172–73, II, 133–135; Jeremias, 497 ff.; Kittel, II §§ 30–33; Pietschmann, Gesch. d. Phönizier, 290–98; Lehmann-Haupt, 72—79; Тураевъ, Исторія древняго Востока II, 8, 27, 42, 45.

§§ 40–45 (בית יהודה וחורבן שומרון)

מלכים ב׳, י״ב — י״ז; דברי הימים ב׳, כ״ב — כ״ח (עם הפירושים הנ״ל); ברנפלד ח״ב קכ״ב — קל״ט; ספרי הנביאים עמוס, הושע, ישעיה ד׳ — ח׳.

Schrader-Winckler-Zimmern, Keilinschriften u. d. A. T. (1903), 215, 269; Winckler, 21–39; Gressmann, 111–116, II, 136;

Kittel, II, §§ 34–36, 43–45; Lehmann-Haupt, 80–105; Tiele, Babylonisch-assyrische Geschichte (1886); Тураевъ, Исторія древняго Востока II, 63–104.

§§ 46–48 (החיים בתקופת שני בתי ישראל).

המקורות המקראיים עי׳ בהערות שמתחת לעמודים בגוף הספר.

Stade, Gesch. d. Volkes Israel, VII Buch: Glaube und Sitte in vorprophetischer Zeit; Wellhausen, Gesch. Kap. VI: Gott, Welt uud Leben im alten Israel; Benzinger, passim; Kittel, II, §§ 21–24, 37–39; Bertholet, Die Kulturgeschichte Israels (1919); Max Weber, Das antike Judentum (Gesam. Aufsätze zur Religionssoziologie, III, Tübingen 1923); Herzfeld, Handelsgeschichte d. Juden d. Altertums (1879); Buhl, Die sozialen Verhältnissen der Israeliten (1899); G. Beer, Die soziale und religiöse Stellnng der Frau im israelitischen Altertum (1919); Sellin, Tell-Taanek (Ausgrabungen, 1904–1905); Sellin-Watzinger, Jericho — Ergebnisse d. Ausgrabungen (1913); Dussaud, Les origines canaanéennes du sacrifice israélite (1921); Merz, Die Blutrache bei den Israeliten (1916

§ 49 (הנבואה)

קלוזנר, הרעיון המשיחי בישראל ח״א, י״ז – ל״א; סולובייטשיק, המדבר בתולדותיו של עם ישראל (,דבירי ח״ב כ״ט – ס״ה).

Reuss, Geschichte der Heilig. Schrift d. A. T. (1881), §§ 202, 205 221–224, 231; Renan, t. II, livre IV, chap. 6, 7, 16–21; Darmsteter, Les prophetes d'Israel (1891), pp. 17–50; Cornill, Der israelitische Prophetismus (1909); Wellhausen, Gesch. 111–118; Kleinert, Die Propheten Israels in sozialer Beziehung (1905); Hölscher, Die Propheten (1914); Staerk, Das assyrische Weltreich im Urteil d. Propheten (1908); Kittel, II, § 40–42; idem, Die alttestamentliche Wissenschaft in ihren Ergebnissen (1912) 107 ff., 175 ff.; Duhm, Israels Propheten (1916).

§§ 50–51 (כתב ולשון)

ברנפלד, ח״א – ח״נ; סולובייטשיק-רובשוב, תולדות בקורת המקרא, תרפ״ב.

Benzinger, § 37: Die Schrift; Kittel, I, §§ 15, 18, 22; II §§ 23, 38: Schrifttum ; idem, Alttestament. Wiss. in ihren Ergebnissen, 66 ff.; Wellhausen, Prolegomena; idem, Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher d. A. T. (1901); Reuss, Geschichte d. Heilig. Schrift. §§ 213–218 (1881); Renan, t. II, livre IV, chap. 2, 3, 10–14; Kuenen, Historisch

kritische Einleitung in die Bücher des A. Testaments (1887); Cornill, Einleitung in die kanonischen Bücher des A. T. (1913); Steuernagel, Einleitung ins A. T. (1912); Staerk, Die Entstehung des A. T. (1918); Gunckel, Die Genesis übersetzt und erklärt (1910); Gressmann, I, 1—60; Winckler, Keilinschrift. Textbuch, 80—118; Jeremias, 129—286; King, The seven tablets of Creation (1902); Тураев, Классический Восток (1924), 218.

§§ 53—55 (חזקיה)

מלכים ב׳ י״ח — כ׳; ישעיה ל״ו — ל״ט (וע׳ גם כ׳, ל׳ — ל״א); דה״ב כ״ט—ל״ב.

Winckler, 40—50; Gressmann, I, 117—122; II, 137—13; Guthe, Geschichte d. Volkes Israel (1899), §§ 61—65, 69; Wellhausen, Gesch. 121—127; Kittel, II, §§ 46—47 und Beilage: Die Berichte über Sanheribs Zug nach Palästuna; Breasted-Ranke, Gesch. Aegyptens, 403—406; Lehmann-Haupt, 106—125; Staerk, Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten (1908); Wilke, Jesaja und Assur (1905); Küchler, Die Stellung d. Propheten Jesaja zur Politik seiner Zeit (1906); Reuss, Gesch. d. Heilig. Bücher §§ 249—257, 265—273.

§§ 56—59 (מנשה ויאשיהו)

מלכים ב׳, כ״א — כ״ג ודברי הימים ב׳, ל״ג — ל״ה; ספרי הנביאים מיכה, צפניה, ירמיהו (הפרקים הראשונים, י״א, ל״א ועוד); הירודוט, היסטוריה (בלשון יונית) ח״א ק״ה וח״ב א׳ ואילך (על הסקיתים); הנ״ל ח״ב קנ״ט (על המלחמה שעל יד סגדו).

Winckler, 50—54; Gressmann, I, 123—126; Lehmann-Haupt, 125—146; Kittel, II § 48—49; Wellhausen, Gesch. Kap. 9: Die prophetische Reformation; Breasted-Ranke, Geschichte Aegyptens, 430—432.

§§ 60—64 (חורבן יהודה)

מלכים ב׳ כ״ג — כ״ה; דברי הימים ב׳ ל״ו; ספרי הנביאים חבקוק, נוזם ירמיהו וס׳ איכה, בס׳ ירמיהו שייכים למלכות יהויקים הפרקים ז׳—י׳, י״ט — כ׳, כ״ב, כ״ה, כ״ו, ל״ו; ולמלכות צדקיהו הפרקים כ״ז (בפס״ק א׳ נאמר בטעות „יהויקים״ במקום „צדקיהו״, כנראה מפסוק ג׳), כ״ח, כ״ט, ל״ב — ל״ד, ל״ז, מ״ב; ברנפלד, ח״ב שי״א—שע״ח (ניתוח ס׳ ירמיהו).

Winckler, 55—58; Breasted-Ranke, Geschichte Aegyptens, 433—435; Wellhausen, Gesch. Kap. 10; Kittel, II, § 50; Lehmann-Haupt, 147—157; Erbt, Jeremia und seine Zeit (1902).

§§ 66—70 (גלות בבל)

מלכים ב׳, כ״ה; כ״ז—ל׳: ס׳ יחזקאל; ישעיהו י״ג—י״ד, מ׳—ס״ו; דניאל ה׳; עזרא א׳, ג׳, ו׳; הירודוט, היסטוריה ח״א קע״ז, ק״צ; יוסיפוס, נגד אפיון א׳, י״ט—כ׳; קלוזנר, הרעיון המשיחי ח״א, ס״ד, פ״ג; שמחוני, יחזקאל הנביא (העתיד, ג—ב); ברנפלד ח״ב, רפ״נ—ש״י (ישעיה השני), שע״ט—תק״ו (יחזקאל).

Meyer, III; Weissbach, Keilinschriften der Achmäniden (vorderasilische Bibl. T. III 1911); Hilprecht, Explorations in Biblelands during the 19th sent (1903); Klamroth, Die jüdische Exulanten in Babylonien (1912); Wellhausen, Kap. 11; Lehmann-Haupt, 158–166; Cornill, Das Buch des Propheten Ezechiel (1886); Bertholet, Das Buch Hezekiel (1897); Budde, Das Buch Jesaja, Kap. 40—66 (Kautzsch-Bertholet, Die Heilig. Schrift, Bd. I, 653—720); Kittel, III, (1928); Тураевъ, Исторія древняго Бостока II, 117—152.

§§ 71—77 (שיבת ציון)

ס׳ עזרא ונחמיה (עם פירושי הלשר בתרגום הגרמני של קויטש): ברנפלד ח״ב קע״ז—ר׳; ספרי הנביאים חגי, זכריה ומלאכי (פירושי מרטי בתרגום הגרמני של קויטש); ברנפלד ח״ב, תפ״ז—תק״ד; תקט״ז—תקכ״א; הירודוט, היסטוריה ח״ג.

Weissbach, Keilinschriften der Achämeniden (1911); Meyer, Bd. III; idem, Die Entstehung des Judentums (1896); idem, Der Papyrusfund von Elephantine (1912), I, 38 ff.; Wellhausen, Gesch. Kap. 12; Renan, Histoire du peuple d'Israel t. IV; Sellin, Serubabel: Studien znr Entstehungs-Geschichte d. jüdischen Gemeinde nach d. Babylonischen Exil (1901); Lehmann-Haupt, 166—175; Montgomery, The Samaritans (1907); Тураевъ, Исторія древняго Востока, II 169, 187, 196, 216.

§§ 78—80 (יהודה ותפוצות הגולה)

קדמוניות ט׳ ו׳—ז׳: קלוזנר, הגולה בבבל, השלח כרך כ״ד, מעמ׳ 408 ואילך; ס׳ אסתר (עם פירושי שטייארנגל בתרגום הגרמני של קויטש); דייכס, כתובות ארמיות, השלח כרך י״ז, עמ׳ 8 ועמ׳ 504.

Wellhausen, Isr. Gesch. 187—190 (1907); Peters, Nippur or Explorations and adventures on the Euphrates (1897); Hilprecht, Explorations in Biblelands (1903); Daiches, The Jews in Babylonien in the time of Ezra and Nehemia, according to Babylonian inscriptions (1910); Jampel, Das Buch Esther (1907); Gunkel, Esther (Religionsgeschichtliche Volksbücher, Tübingen 1916); Scheftelowitz, Die altpersische Religion und das Judentum (1920); Sayce and Gowley, Aramic papyri discovered at Assuan (1906); Sachau, Drei aramäische Papyrus-Urkun-

den aus Elephantine (1907); **idem**, Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elephantine (1911); **Ungnad**, Aramäische Papyrus aus Elephantine (1911); **Gressmann**, 175–177; Ed. **Meyer**, Der Papyrusfund von Elephantine (1912); **Lehmann-Haupt**, 175–181, **Тураевъ**, Исторія древняго Востока II, 242–245.

§ 81 (שלטון עצמי)

דרנבורג, משא א״י (תרגום עברי מאת סבש״ן), פרק ב׳: גרטץ־שפ״ר ח״א; וייס, דור דור ודורשיו ח״א, פרקים ו׳ — ט׳; יעבץ, תולדות ישראל ח״ג, ע׳ 148—167 בציון י״.

Wellhausen, Gesch. 190–193; **Bacher**, The great Synagogue (Jew. Encyclopaedia XI 640–643); **Benzinger**, § 50; **Schürer**, Gesch. d. jüd. Volkes II, 132–174, 214–279; **Meyer**, Der Papyrusfund von Elephantine (1912), 17–18, 38, 94.

§ 82 (דרכי החיים)

Herzfeld, Handelgeschichte der Juden des Altertums (1899); **Benzinger** § 33; **Schrader** (Winckler), Die Keilinschriften und d. A. Text 110 ff., 316–336; **Ieremias**, 36–42; **Winckler**, 79–80; **Benzinger**, §§ 34–36; **Lidzbarsky**, The Hebrew Alphabet (Jew. Enc. I, 439–454); **Grimme**, Encyclopaedia Judaica II (1928) s. v. Alphabet.

§ 83 (התורה בעריכתה האחרונה)

ברנפלד, ת״א רע״ה — ש״נ.

Kautzsch-Bertholet, Die heilig. Schrift I. 327; **Wellhausen**, Gesch. Kap. 13; **Prolegomena**; **idem**, Komposition des Hexateuchs; **Kittel**, I, §§ 21–27; **Cornill**, Einleitung in das Alte Test. (1913); **Strack**, Einleitung in das A. Test. (1906); **Driver**, Introduction to the Literature of the old Testament (1912); **Dussaud**, Les origines canaaneennes du sacrifice israelites (1921); **Staerk**, Die Entstehuug des A. T. (1918).

§ 84 (ספרי הנביאים ודברי הימים)

התרגום הגרמני למקרא של קויצש וברטולט, כרך א׳ וב׳, עם חלוקת החומר של ספרי דברי הימים על פי העריכה שבתקופות שונות; ברנפלד ח״ב.

Kittel, Die Bücher der Könige und der Chronik übersetzt und erklärt (Nowacks Handkommentar, 1901–1902); **Wellhausen**, Die kleinen Propheten (1892); **Steuernagel**, Einleitung in d. A. T. (1914).

§ 85 (תהלים)

קרוים, פירוש מדעי לספר תהלים, תרס"ח; ברנפלד, ח"ג.

Graetz, Kritischer Kommentar zu den Psalmen 1882–83; Duhm, Die Psalmen (1899); Zimmern, Babylonische Hymnen und Gebete (1905); Gressmann, 80–96; Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens (1898); Gunckel, Die Psalmen (1928); Тураев, Классический Восток (1924), 218.

§ 86 (ספר איוב)

שטייארנגל, מבוא ופירוש לספר איוב בתרגום הגרמני של קויצש, ח"ב, ע' שכ"ג ואילך; גרטץ־שפ"ר, ח"א; ברנפלד, ח"ג.

Budde, Beiträge zur Kritik des Buch Hiob (1896); Duhm, Das Buch Hiob (1897); Wellhausen, Gesch. 216–219; Reuss, Gesch. d. Heil. Schrift. §§ 234–240; Renan, le livre de Job, traduit de l'hébreu avec une etude sur l'age et le caractere du poeme, 1882; Тураев, Классический Восток (1924), 218.

§ 87 (ספר משלי)

שטייארנגל, מבוא ופירוש לספר משלי בתרגום למקרא של קויצש, ח"ב, 276 ואילך; כהנא, פירוש מדעי לס' משלי, תרפ"ח; ברנפלד, ח"ג; אבינועם ילין, ספר אחיקר החכם, מתורגם עברית.. ועליו מבוא, הערות ובאורים, תרפ"ג.

Ungnad, Aramäische Papyrus aus Elephantine 62–82; Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine 102–128; Erman, Orientalische Literaturzeitung 1924, No. 5 (ע"ד משלים מצריים הדומים בצורתם ותוכנם לס' משלי)

מפתח השמות והענינים.

א.